COLEÇÃO JANUS

O ESOTERISMO DE DANTE

René Guénon

Outras Obras:

HISTÓRIA DA FRANCO-MAÇONARIA EM PORTUGAL (4.ª edição)
M. Borges Grainha
«PROFECIAS» DO BANDARRA (4.ª edição)
Gonçalo Annes Bandarra
PARA A HISTÓRIA DA MAÇONARIA EM PORTUGAL (1913-1935) (2.ª edição)
António Carlos Carvalho
HISTÓRIA SECRETA DE PORTUGAL
António Telmo
A CRISE DO MUNDO MODERNO
René Guénon
PROFECIAS DE NOSTRADAMUS (2.ª edição)
Michel Nostradamus
O MISTÉRIO DO GRAAL (2.ª edição)
Julius Evola
AS BRUXAS E O SEU MUNDO
João Caro Baroja
A MAÇONARIA FEMININA
Fernando Marques da Costa
HISTÓRIA DA MÍSTICA JUDAICA
Ernest Müller
A METAFÍSICA DO SEXO
Julius Evola

RENÉ GUÉNON

O ESOTERISMO DE DANTE

O ESOTERISMO DE DANTE
Autor: René Guénon
Tradução: António Carlos Carvalho
Colecção: Janus
Direcção: António Carlos Carvalho

2.ª edição, na Vega, em 1995

Editor: Assírio Bacelar
Capa: Luís EME
Fotolitos e Montagem:
Corsino & Neto – Gabinete de Fotocomposição, Lda.
ISBN: 972-699-493-4
Depósito Legal: 90654/95
Impressão e Acabamento: ARTECOR

RENÉ GUÉNON

O ESOTERISMO DE DANTE

Seguido de

SÃO BERNARDO

2.ª edição

vega

PREFÁCIO

Em 30 de Novembro de 1914, José Pereira de Sampaio (Bruno) escrevia um artigo para o «Primeiro de Janeiro» que principiava exactamente com a mesma citação de Dante («O voi che avete...») que vemos a abrir este livro de René Guénon, publicado em 1925.

Nesse artigo, que hoje figura, juntamente com outros, na sua última obra «Os Cavaleiros do Amor», Bruno anunciava a sua intenção de escrever uma obra inspirada nos trabalhos de Gabriele Rossetti, autor, por exemplo, de «Saggi critico sulle Beatrice de Dante» (1842) ou «Il mistero dell'amore platonico svelato» (1849) e de Eugène Aroux, autor de «Dante hérétique, revolutionnaire et socialiste» (1853).

Esses dois especialistas de Dante encontraram na «Divina Comedia» uma linguagem simbólica escondendo um sentido «oculto» que convinha revelar. Sentido que, defendido pela cifra da linguagem, seria o de uma heresia, anti-romana, que levaria iniciados como Dante a preconizar um mundo totalmente oposto àquele que defendia «a fera inimiga do Amor», «o Santo Ofício da Inquisição».

Para Rossetti e Aroux teríamos, de um lado, os «Cavaleiros do Amor», os adeptos da «religião da Razão», precursores das

revoluções modernas, e do outro os que dependiam de Roma, o contrário do Amor (ROMA-AMOR; leiam-se estas duas palavras de trás para a frente e da frente para trás).

Vendo também as coisas desse modo, Bruno pensava que «a história crítica das literaturas modernas haveria de refazer-se desde os alicerces quase até ao topo do edifício. Estou firmemente convencido de que assim tem de acontecer».

E essa última obra, inacabada, de Bruno tinha precisamente a intenção de nos dar um panorama totalmente novo da nossa literatura, através de uma galeria dos tais «cavaleiros do Amor», que ele chama «fiéis-do-Amor» — Camões, Fernão Álvares do Oriente, Francisco Rodrigues Lobo (de costela judaica, suspeito de judaísmo) João Nunes Freire, D. Dinis, S. Frei Gil, António Henrique Gomes (judeu), Manuel Fernandes Vila Real (outro judeu) e também António José da Silva, «O Judeu».

E refere ainda o significado anti-romano da lenda do Prestes João («o Prestes João é o anti-Papa»).

Todos eles, segundo Bruno, «fiéis-do-Amor». «São os fiéis, não do amor, mas do contrário de Roma. Os fiéis-do-Amor são os infiéis-de-Roma. Os que são pelo Amor são contra Roma. Em suma: Amor não é amor; Amor é anti-Roma».

Trata-se evidentemente de uma interpretação toda ela *exotérica* (exterior) da obra de Dante, assim como da actividade dos outros «Fedeli d'Amore» («Fiéis do Amor»), que eram realmente mais alguma coisa do que simples inimigos do Papado ou do poder temporal de Roma.

Dante confessa-se, efectivamente, «fiel do Amor» no texto da «Vita Nuova»: «como eu fiel do Amor».

Ora os «Fedeli d'Amore» eram um movimento aparentemente literário mas que comportava no seu interior uma verdadeira organização iniciática. O seu tempo de existência é o fecundíssimo século XIII, época que marca o apogeu da civilização da Idade Média; depois desse ponto alto será o começo

do declínio, assinalado com a próxima destruição da Ordem dos Templários...

Esta milícia secreta dos Fiéis do Amor, toda ela espiritual, manifesta a sua presença em França, na Provença, na Bélgica e, claro em Itália [1]. Os seus objectivos são o culto da «Mulher única» e a iniciação nos mistérios sublimes do Amor. A «Mulher» simboliza aqui o intelecto transcendente, a Sabedoria. E o Amor? Citaremos a definição dada pelo poeta iniciado Jaques de Baisieux:

> «**A** SENEFIE EN SA PARTIE
> *SANS,* ET **MOR** SENEFIE **MORT**;
> OR L'ASSEMBLONS, S'AURONS **SANS MORT**».

Amor é, portanto, o contrário da Morte. Então, por analogia, como Bruno, acabamos por assimilar Roma (oposto do Amor) à própria Morte... o que só poderá parecer um pouco forte de mais a quem ignorar totalmente o que foi o triste papel desempenhado pelo Papado na época de Dante. Os «Fedeli d'Amore» não são, portanto, um grupo «herético» mas sim um movimento dos que já não reconheciam aos Papas o prestígio de chefes espirituais da Cristandade (mundo ocidental).

Amando uma mulher, o adepto poderia, por esse meio, despertar da letargia em que tinha caído o mundo cristão ocidental graças ao papel negativo desempenhado pelo Papa no domínio espiritual — é assim que encontramos nos textos dos «Fedeli d'Amore» alusões a uma viúva «que não é viúva»: é a «Madonna Intelligenza», que ficou «viúva» porque o seu esposo, o Papa, morreu para a vida espiritual, dedicando-se exclusivamente a assuntos de ordem temporal.

---

[1] E em Portugal? É o que falta ver...

Mas a Mulher amada é também um símbolo — o do intelecto transcendente, a Sabedoria. E é nesta altura que vem a talhe de foice referir o papel de Beatriz.

Entre Dante, fiel do Amor, e Beatriz, sua Dama inspiradora, existe uma relação de almas irmãs (almas gémeas) que se entendem perfeitamente, falam a mesma linguagem, pertencem à mesma casta, e à mesma paróquia da mesma cidade (tudo isto se deve entender num sentido simbólico).

E mesmo quando Beatriz morre e «sobe aos céus», leva consigo a missão que Dante lhe atribui na «Divina Comédia»: conduzir o seu «espírito- irmão» através do caminho que «conduz às estrelas».

Beatriz morre e Dante sente essa morte como se fosse a sua própria morte — nessa altura ele vive a temível prova da «morte iniciática»: Dante *morre* com Beatriz para a sua vida anterior e *renasce* seguidamente, com ela, para uma «vida nova» — e por isso ele escreve «Vita Nuova», obra efectivamente inspirada pela morte de Beatriz e apresentando carácter iniciático incontestável.

Nesse livro admirável, Dante revela que Beatriz é «a gloriosa dama dos meus pensamentos, a quem muitos chamam Beatriz, na ignorância de qual fosse o verdadeiro nome»; «quem quisesse pensar subtilmente chamaria Amor a Beatriz». E fala-nos da glória da bem aventurada Beatriz, que gloriosamente olha no rosto Aquele «qui est per omnia secula benedictus». De facto, Beatriz é aquela acerca de quem se diz «o que não foi dito de mulher nenhuma».

Dante veste-a com três cores fundamentais, e riquíssimas do ponto de vista simbólico: branco, verde e vermelho — as três cores litúrgicas principais, as cores das virtudes teologais e das Pessoas da Santíssima Trindade. Trata-se, ainda, das cores mais frequentes no Esoterismo medieval: vêmo-las, por exemplo, no manto que Guenevere dá a Enide, no «Erac» de Chrétien de Troyes (Enide é, assim, uma prefiguração de Beatriz); são também as cores do pórtico da nave em que a mulher de Salomão coloca a espada de David destinada a Galaaz (e elas simbolizam, desse modo, as três formas tradicionais que foram integradas na tradição do Santo Graal).

Beatriz tem ainda um simbolismo numérico: o seu número é o *nove*. «Um dia, quase na hora nona», Dante julga ver Beatriz e escreve: «Se *três* é por si mesmo factor de *nove*, e se, por outro lado, o factor por si mesmo dos milagres é *três*, isto é, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, que são *três* e *um*, foi a minha amada acompanhada pelo número *nove* para dar a entender que ela era um *nove*, ou seja, um milagre, cuja raiz é somente a Santíssima Trindade».

Na «Vita Nuova», que é realmente o relato da conquista de uma nova vida, depois de um segundo nascimento (iniciático), Dante conta-nos que viu Beatriz aos *nove* anos de idade e depois aos *dezoito*, sendo saudado por Beatriz à nona hora desse dia. Por outro lado, Dante compôs uma epístola na qual figuram vários nomes femininos, e o de Beatriz surge em nono lugar. Dante adoece e fica doente durante *nove* dias. «A nobilíssima alma de Beatriz partiu na primeira hora do nono dia do mês (...) no nono mês do ano (...) Uma das razões porque o dito número é tão seu amigo poderia ser a de que, segundo Ptolomeu e a verdade cristã, são *nove* os céus que se movem (...) pelo que a fidelidade do número *nove* significaria que na sua geração estavam os *nove* céus em perfeitíssima harmonia» escreve. E acrescenta: «Foi esse número ela mesma — por semelhança, tal como o entendo».

Se *nove* é, na verdade, o número de Beatriz, *noventa e nove*, número cíclico, familiar aos pitagóricos (o ano délfico tinha *noventa e nove* meses) é comum a Dante e ao seu mestre Virgílio: a «Divina Comédia» tinha *noventa e nove* cantos, enquanto o número de versos da «Eneida» ronda os *nove mil e novecentos;* o clímax desta última obra é dado nos primeiros 6300 versos; ora, é no canto 63.º da «Divina Comédia» que

Dante faz aparecer Beatriz no carro triunfal da Igreja. Somemos 63 com 36 e teremos 99... Além disso, 63 divide o total de 99 segundo a relação $^{11}/_{7}$ que tem valor capital na simbólica pitagórica (estas aproximações da simbolismo numérico foram estudadas especialmente por Denys Roman e André Raeymaeker, discípulos de Guénon, nas páginas de «Études Traditionnelles»)

Virgílio e Dante. E porque não Camões?

Precisamente o aspecto mais curioso de «Cavaleiros do Amor» parece-nos ser o de chamar a atenção para a proximidade entre Dante e Camões, comparando, por exemplo, os versos de Dante: «O voi che avete gl'intelletti sane», com os de Camões: «Oh vós, qu'amor obriga a ser sujeitos/A diversas vontades, quando lerdes/N'um breve livro, casos tão diversos//Verdades puras são, e não defeitos:/Entendei que, segundo o Amor tiverdes,/Tereis o entendimento de meus versos».

Em relação a este ponto só nos resta remeter o leitor para um livro já publicado (e em boa hora o foi) nesta colecção, «História Secreta de Portugal», de António Telmo, mais propriamente no seu capítulo V, «O Esoterismo de 'Os Lusíadas'». E acrescentar que há um imenso trabalho a fazer sobre o triângulo Virgílio-Dante-Camões.

*
* *

Se São Bernardo nos aparece como o guia de Dante, e o directo responsável da Ordem dos Templários, de que a «Fede Santa» e os «Fedeli d'Amore» descendiam, não se espantará o leitor que tenhamos feito incluir neste mesmo volume um outro trabalho de René Guénon, dedicado exactamente a São Bernardo e ao significado da sua obra.

Trata-se de um opúsculo de poucas páginas mas extremamente preciso e rico de informações, além de mostrar uma visão da obra deste santo que nos abre os olhos para as evidências.

Guénon publicou «Saint Bernard» em 1929, portanto quatro anos depois de «O Esoterismo de Dante», como se fosse mesmo um pequeno desenvolvimento de algumas afirmações contidas nesse importante estudo da obra de Dante. Assim, limitamo-nos aqui a obedecer à própria lógica interna da obra de Guénon, reunindo num mesmo volume os dois trabalhos.

ANTÓNIO CARLOS CARVALHO

CAPITULO PRIMEIRO

SENTIDO APARENTE E SENTIDO OCULTO

«O voi che avete gl'intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame delli versi strani!» [1]

Por estas palavras [2], Dante indica de modo muito explícito que existe na sua obra um sentido oculto, propriamente doutrinal, de que o sentido exterior e aparente é apenas um véu, e que deve ser procurado por aqueles que são capazes de o penetrar. Noutra parte, o poeta vai ainda mais longe, visto que declara que todas as escrituras, e não somente as sagradas, podem compreender-se e devem explicar-se principalmente segundo quatro sentidos: «si possono intendendere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi» [3]. É, aliás, evidente que estas significações diversas não podem em caso nenhum opor-se ou destruir-se mutuamente, pelo contrário, devem completar-se e harmonizar-se como as partes de um todo, como os elementos constitutivos de uma síntese única.

Assim, que a «Divina Comédia», no seu conjunto, se possa interpretar em diversos sentidos, é qualquer coisa que não oferece margem para dúvidas, visto que possuímos a esse res-

---

(1) «Vós que tendes sãos intelectos / Vede a doutrina que se esconde / Sob o véu dos versos estranhos!»

(2) «Inferno», IX, 61-63.

(3) «Convito», t. II, cap. I.

peito o próprio testemunho do seu autor, seguramente melhor qualificado do que qualquer outro para nos informar acerca das suas próprias intenções. A dificuldade começa apenas quando se trata de determinar esses diferentes significados, sobretudo os mais elevados ou os mais profundos, e é também aí que começam, naturalmente, as divergências de pontos de vista entre os comentadores. Estes estão geralmente de acordo em reconhecer, sob o sentido literal do relato poético, um sentido filosófico, ou melhor, filosófico-teológico, e também um sentido político e social; mas esses, juntamente com o sentido literal, somam três e Dante adverte-nos para procurarmos quatro; qual é, então, o quarto sentido? Para nós, só pode ser um sentido propriamente iniciático, metafísico na sua essência, e ao qual se ligam múltiplos dados que, sem serem todos de ordem puramente metafísica, apresentam um carácter igualmente esotérico. É precisamente em virtude desse carácter que este sentido escapou completamente à maior parte dos comentadores; e, no entanto, se o ignorarmos ou se o desconhecermos, os outros sentidos só podem ser colhidos parcialmente, porque ele é como que o princípio deles, no qual se coordena e se unifica a sua multiplicidade.

Mesmo aqueles que entreviram este lado esotérico da obra de Dante cometeram muitos equívocos quanto à sua verdadeira natureza, porque na maior parte das vezes lhes faltou a compreensão real destas coisas e porque a sua interpretação foi afectada por preconceitos que lhes era impossível afastar. Foi assim que Rossetti e Aroux, que foram dos primeiros a assinalar a existência desse esoterismo, julgaram poder concluir pela «heresia» de Dante, sem se darem conta que fazer isso era misturar considerações reportando-se a domínios totalmente diferentes; é que, se eles sabiam certas coisas, havia muitas outras que ignoravam, e que vamos tentar indicar, sem termos, de modo nenhum, a pretensão de fazer uma exposição completa de um tema que parece ser verdadeiramente inesgotável.

A questão, para Aroux, foi assim colocada: Dante era católico ou albigense? Para outros, a questão parece pôr-se mais nestes termos: ele era cristão ou pagão? (4) Pela nossa parte, não pensamos que se deva colocar num tal ponto de vista, porque o verdadeiro Esoterismo é outra coisa diferente da religião exterior, e que, se tem algumas relações com esta, só pode ser enquanto encontra nas formas religiosas um modo de expressão simbólico; pouco importa, aliás, que estas formas sejam as desta ou daquela religião, visto que se trata da unidade doutrinal essencial que se dissimula atrás da sua aparente diversidade. É essa a razão pela qual os antigos iniciados participavam indistintamente em todos os cultos exteriores, segundo os costumes estabelecidos nos diversos países onde se encontravam; é também porque ele via essa unidade fundamental, e não devido a um «sincretismo» superficial, que Dante utilizou indiferentemente, segundo os casos, uma linguagem própria do Cristianismo ou da Antiguidade greco-romana. A Metafísica pura não é pagã nem cristã, é universal; os mistérios antigos não eram paganismo, sobrepunham-se a este; (5) igualmente na Idade Média houve organizações cujo carácter era iniciático e não religioso, mas que tinham a sua base no Catolicismo. Se Dante pertenceu a algumas dessas organizações, como nos parece incontestável, não é essa uma razão para o declarar «herético»; aqueles que pensam assim têm da Idade Média uma ideia falsa ou incompleta, só vêem, por assim dizer, o seu exterior, porque para tudo o resto nada existe no Mundo Moderno que lhes possa servir de termo de comparação.

---

(4) Cf. Arturo Reghini, «Allegoria esoterica di Dante», em «Nuovo Patto», Setembro-Novembro de 1921, pp. 541-548.

(5) Devemos mesmo dizer que preferíamos outra palavra, que não a de «paganismo», imposta por longa utilização, mas que na sua origem foi apenas um termo de desprezo aplicado à religião greco-romana quando esta, no último grau da sua decadência, se encontrou reduzida ao estado de simples «superstição» popular.

Se esse foi o carácter real de todas as organizações iniciáticas, só houve dois casos em que a acusação de «heresia» pôde ser feita contra certas de entre elas ou contra alguns dos seus membros, e isso para ocultar outros prejuízos muito melhor fundados, ou pelo menos mais verdadeiros, mas que não podiam ser formulados abertamente. O primeiro desses dois casos é aquele em que certos iniciados se entregaram a divulgações inoportunas, arriscando-se a lançar a perturbação nos espíritos não preparados para o conhecimento das verdades superiores e também a provocar desordens do ponto de vista social; os autores de semelhantes divulgações cometiam o erro de criarem eles próprios uma confusão entre as duas ordens, esotérica e exotérica, confusão que, em suma, justificava suficientemente a acusação de «heresia»; e este caso apresentou-se por diversas vezes no Islão (6), onde, no entanto, as escolas esotéricas não encontram normalmente qualquer hostilidade por parte das autoridades religiosas e jurídicas que representam o exoterismo. Quanto ao segundo caso, é aquele em que a mesma acusação foi simplesmente tomada como pretexto pelo poder político para arruinar adversários que considerava tanto mais temíveis quanto eram mais difíceis de atingir pelos meios vulgares; a destruição da Ordem do Templo é o exemplo mais célebre e esse acontecimento tem precisamente uma relação directa com o tema do presente estudo.

(6) Fazemos, nomeadamente, alusão ao exemplo célebre de El-Hallaj, condenado à morte em Bagdad, no ano 309 da Hégira (921 da era cristã) e cuja memória é venerada por aqueles mesmos que consideram que ele foi condenado justamente pelas suas divulgações imprudentes.

CAPÍTULO SEGUNDO

A «FEDE SANTA»

No Museu de Viena encontram-se duas medalhas, das quais uma representa Dante e a outra o pintor Pietro de Pisa; ambas trazem no reverso as iniciais F. S. K. I. P. F. T., que Aroux interpreta deste modo: «Frater Sacrae Kadosch, Imperialis Principatus, Frater Templarius.» Para as três primeiras letras essa interpretação é manifestamente incorrecta e não dá um sentido inteligível; pensamos que se deve ler «Fidei Sanctae Kadosch». A Associação da «Fede Santa», de que Dante parece ter sido um dos chefes, era uma terceira Ordem de filiação templária, o que justifica a designação de «Frater Templarius»; e os seus dignitários tinham o título de «Kadosch», palavra hebraica que significa «santo» ou «consagrado» e que se conservou até aos nossos dias nos altos graus da Maçonaria. Vê-se já, por aí, que não foi sem razão que Dante tomou como guia, para o fim da sua viagem celeste (1), a São Bernardo, que estabeleceu a regra da Ordem do Templo; e parece ter querido indicar, assim, que era apenas por meio deste que era tornado pos-

(1) «Paradiso», XXXI. A palavra «contemplante», pela qual Dante designa seguidamente São Bernardo (id., XXXII, 1) parece oferecer um duplo sentido, devido ao seu parentesco com a própria designação do *Templo*.

sível, nas condições próprias da sua época, o acesso ao supremo grau de hierarquia espiritual.

Quanto a «Imperialis Principatus», talvez não se deva, para a explicar, limitar a considerar o papel político de Dante, que mostra que as organizações às quais ele pertencia eram então favoráveis ao poder imperial; deve-se notar, além disso, que o «Santo Império» tem significado simbólico e que ainda hoje, na Maçonaria escocesa, os membros dos Supremos Conselhos são qualificados como dignitários do Santo Império, enquanto o título de «Príncipe» entra nas denominações de um número bastante grande de graus. E ainda mais: os chefes de diferentes organizações de origem rosicruciana, a partir do séc. XVI, usaram o título de «Imperator»; há razões para pensar que a «Fede Santa», no tempo de Dante, apresentava certas analogias com o que foi mais tarde a «Fraternidade da Rosa-Cruz», se é que esta não derivou mais ou menos directamente da outra.

Vamos ainda encontrar muitas outras aproximações do mesmo género, e o próprio Aroux assinalou um número considerável; um dos pontos essenciais sobre os quais ele fez luz, talvez sem tirar dele todas as consequências que envolve, é o significado das diversas regiões simbólicas descritas por Dante e, mais particularmente, a dos «céus». Essas regiões, com efeito, representam, na realidade, outros tantos estados diferentes e os céus são propriamente «hierarquias espirituais», ou seja, graus de iniciação; haveria, a este respeito, uma concordância interessante a estabelecer entre a concepção de Dante e a de Swedenborg, sem falar de certas teorias de Kabbala hebraica e, sobretudo, do Esoterismo islâmico. O próprio Dante deu a esse respeito uma indicação que é digna de nota: «A vedere quello che per terzo cielo s'intende... dico che per *cielo* intendo la scienza e per *cieli* le scienze» [2]. Mas quais são precisamente as ciências que se devem entender pela designação simbólica de «céus»? E devemos ver aí uma alusão às «sete artes liberais» de que Dante, como todos os seus contemporâneos, faz tantas vezes menção? O que leva a pensar que deve ser assim é que, segundo Aroux, «os Cátaros tinham, desde o séc. XII, sinais de reconhecimento, palavras de passe, uma doutrina astrológica; faziam as suas iniciações no equinócio da Primavera; o seu sistema científico era baseado na doutrina das correspondências; à Lua correspondia a Gramática, a Mercúrio a Dialéctica, a Vénus a Retórica, a Marte a Música, a Júpiter a Geometria, a Saturno a Astronomia, ao Sol a Aritmética ou a Razão iluminada». Assim, às sete esferas planetárias, que são os primeiros sete dos nove céus de Dante, correspondiam respectivamente as sete artes liberais, precisamente as mesmas de que vemos também os respectivos nomes figurar nos sete escalões do montante de esquerda da «Escada dos Kadosch» (30.º grau da Maçonaria escocesa). A ordem ascendente, neste último caso, não difere da precedente senão pela inversão, por um lado, da Retórica e da Lógica (que se subtitui aqui à Dialéctica) e, por outro lado, da Geometria e da Música, e também em que a ciência que corresponde ao Sol, a Aritmética, ocupa o lugar que cabe normalmente a este astro na ordem astrológica dos planetas, ou seja, o quarto, meio do septanário, enquanto os Cátaros a situavam no mais alto degrau da sua «Escada mística», como Dante o faz para a sua correspondente do montante de direita, a Fé («Emounah»), ou seja, essa misteriosa «Fede Santa» de que ele próprio era «Kadosch» [3].

Todavia, uma observação se impõe ainda a este respeito: como é possível que correspondências deste tipo, que as tornam em verdadeiros graus iniciáticos, tenham sido atribuídas às

[2] «Convito», t. II, cap. XIV. Traduzimos: «Vendo aquilo que se entende por terceiro céu... digo que por *céu* entendo a ciência e por *céus* as ciências.»

[3] Acerca da «Escada misteriosa dos Kadosch» de que se falará mais adiante, ver o «Manuel maçonnique» do Ir. . Vuilliaume, pr. XVI e pp. 213-214. Citamos a 2.ª edição desta obra (1830).

artes liberais, que eram ensinadas pública e oficialmente em todas as escolas? Pensamos que devia haver aí duas maneiras de as encarar, uma exotérica e outra esotérica: a toda a ciência profana pode sobrepor-se uma outra ciência que se relaciona, se se quiser, com o mesmo objecto, mas que o considera sob um ponto de vista mais profundo e que é para essa ciência profana o que os sentidos superiores das escrituras são para o seu sentido literal. Poder-se-ía dizer, ainda, que as ciências exteriores fornecem um modo de expressão às verdades superiores, porque elas mesmas não são senão o símbolo de qualquer coisa que é de uma outra ordem, porque, como disse Platão, o sensível é apenas o reflexo do inteligível; os fenómenos da natureza e os acontecimentos da História têm todos um valor simbólico, exprimindo qualquer coisa dos princípios de que dependem, dos quais são consequências mais ou menos afastadas. Assim, toda a ciência e toda a arte podem, por uma transposição conveniente, tomar um valor esotérico; porque é que as expressões extraídas das artes liberais não teriam desempenhado nas iniciações da Idade Média um papel comparável ao que a linguagem cedida pela arte dos construtores desempenha na Maçonaria especulativa? E iremos mesmo mais longe: encarar as coisas deste modo é, em suma, remetê-las ao seu princípio; este ponto de vista é então inerente à sua própria essência e não acrescentado acidentalmente; e, se é assim, a tradição que se lhe refere não poderia remontar à própria origem das Ciências e das Artes, enquanto o ponto de vista exclusivamente profano seria um ponto de vista totalmente moderno, resultando do esquecimento geral dessa tradição? Não podemos tratar aqui essa questão com todos os desenvolvimentos que ela comportaria; mas vejamos em que termos o próprio Dante indica, no comentário que faz à sua primeira «Canzone», a maneira como ele aplica à sua obra as regras de algumas das artes liberais: «O uomini, che vedere non potete la sentenza di questa "Canzone", non la rifiutate

però; ma ponete mente alla sua belleza, che è grande, si per *costruzione*, la quale si pertiene alli *grammatici*; si per *l'ordine del sermone*, che si pertiene alli *rettorici*; si per lo *numero delle sua parti*, che si pertiene alli *musici*.» [1] Nesta maneira de encarar a música em relação com o número, portanto como ciência do ritmo em todas as suas correspondências, não se pode reconhecer um eco da tradição pitagórica? E não é essa mesma tradição, precisamente, que permite compreender o papel «solar» atribuído a aritmética, do qual ela faz o centro comum de todas as outras ciências, e também as relações que as unem entre si, e especialmente a música com a geometria, pelo conhecimento das proporções nas formas (que encontra a sua aplicação directa na arquitectura) e com a astronomia, pelo conhecimento da harmonia das esferas celestes? Veremos de seguida qual a importância fundamental que o simbolismo dos números tem na obra de Dante; e se este simbolismo não é unicamente pitagórico, se ele se encontra noutras doutrinas pela simples razão que a verdade é una, não é menos permitido pensar que, de Pitágoras a Virgílio, e de Virgílio a Dante, a «cadeia da tradição» não foi certamente quebrada na terra de Itália.

---

(1) Eis a tradução deste texto: «Ó homens que não podeis ver o sentido desta "Canzone", não a rejeiteis por isso, mas dai atenção à sua beleza, que é grande, seja para a *construção*, o que diz respeito aos *gramáticos*; seja para a *ordem do discurso*, o que respeita aos *retóricos*; seja para o *número das suas partes*, o que respeita aos *músicos*.»

CAPITULO TERCEIRO

APROXIMAÇÕES MAÇÓNICAS E HERMÉTICAS

Das considerações gerais que acabamos de expor devemos agora volta às singulares aproximações assinaladas por Aroux e às quais fizemos alusão mais atrás [1]: «O *Inferno* representa o *mundo profano*, o *Purgatório* compreende as *provas iniciáticas* e o *Céu* a morada dos *Perfeitos*, nos quais se encontram reunidos e elevados ao seu zénite a inteligência e o amor... A ronda celeste que descreve Dante [2] começa nos *alti Serafini*, que os *Principi celesti*, e termina nos últimos lugares do Céu. Ora acontece que certos dignitários inferiores da Maçonaria escocesa, que pretende remontar aos Templários, e de que Zerbino, o príncipe escocês, amante de Isabel de Galícia, é a personificação no «Orlando Furioso» de Ariosto, intitulam-se igualmente príncipes, «Princes de Mercy» (Misericórdia); que a sua assembleia ou capítulo se chama o «Terceiro Céu»; que eles

---

[1] Citamos o resumo dos trabalhos de Aroux que foi dado por Sédir, «Histoire des Rose-Croix», pp. 16-20; 2.ª edição, pp. 13-17. Os títulos das obras de Aroux são «Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste» (publicado em 1854 e reeditado em 1939) e «La Comédie de Dante, traduite en vers selon le lettre et commentée selon l'esprit, suivie de la Clef du langage symbolique des Fidèles d'Amour» (1856-1857).

[2] «Paradiso», VIII.

têm por símbolo um «Palladium» ou estátua da Verdade, revestida, como Beatriz, das três cores *verde, branca* e *vermelha* ([3]); que o seu Venerável (cujo título é «Príncipe muito excelente»), tendo uma flecha na mão e um coração dentro de um triângulo ([4]) no peito, é uma personificação do *Amor*; que o número misterioso *nove*, de que «Beatriz é particularmente amada», Beatriz «que se deve chamar Amor», diz Dante na «Vita Nuova», é também afecto a este Venerável, rodeado de nove colunas, de nove candelabros de nove braços e nove velas, tendo oitenta e um anos, múltiplo (ou mais exactamente, quadrado) de nove, quando é suposto que Beatriz morra no octagésimo primeiro ano do século» ([5]).

Este grau de «Príncipe de Misericórdia» ou «Escocês Trinitário» é o 26.º do Rito Escocês; eis o que diz, a seu respeito, o Ir.·. Bouilly na sua «Explicação dos doze escudos que representam os emblemas e os símbolos dos doze graus filosóficos do Rito Escocês dito Antigo e Aceite» (do 19.º ao 30.º): «Este grau é, segundo, nós, o mais inextricável de todos os que compõem esta sábia categoria: por isso toma o sobrenome de «Escocês Trinitário.» ([6]) Tudo, efectivamente, oferece nessa alegoria o emblema da Trindade: este fundo de três cores (verde, branco e vermelho), em baixo essa figura da Verdade, por toda a parte, enfim, este índice da *Grande Obra da Natureza* (às fases da qual fazem alusão as três cores), elementos constitutivos dos

([3]) É pelo menos curioso que estas mesmas três cores se tenham tornado precisamente, nos tempos modernos, as cores nacionais da Itália; atribui-se, aliás, geralmente a estas uma origem maçónica, embora seja bastante difícil saber de onde a ideia possa ter sido directamente tirada.

([4]) A estes sinais distintivos deve-se acrescentar «uma coroa com pontas de flecha de ouro».

([5]) Cf. «Light on Masonry», p. 250, e o «Manuel Maçonnique» do Ir.. Vuilliaume, pp. 179-182.

([6]) Devemos confessar que não vemos qual a relação que pode existir entre a complexidade deste grau e a sua denominação.

metais (enxofre, mercúrio e sal) ([7]), da sua fusão, da sua separação (*solve* e *coagula*), numa palavra, da ciência da química mineral (ou melhor, da Alquimia), de que *Hermes* foi o fundador entre os egípcios, e que deu tanto poder e extensão à medicina (espagírica) ([8]). Do mesmo modo, é verdadeiro que as ciências constitutivas da felicidade e da liberdade se sucedem e se classificam com esta ordem admirável que prova que o Criador forneceu aos homens tudo o que pode acalmar os seus males e prolongar a sua passagem sobre a Terra ([9]). É principalmente no número *três*, tão bem representado pelos três ângulos do Delta, do qual os cristãos fizeram o símbolo flamejante da Divindade; é, digo eu, neste número *três* que remonta aos tempos mais recuados ([10]), que o sábio observador descobre a fonte primitiva de tudo o que impulsiona o pensamento, enriquece a imaginação e dá uma ideia justa da igualdade social... Portanto, não deixemos, dignos cavaleiros, de ser *Escoceses Trinitários*, de manter e de honrar o número *três* como emblema de tudo o que constitui os deveres do homem e, simultaneamente, recorda a Trindade querida da nossa Ordem, gravada nas colunas dos nossos Templos: a *Fé*, a *Esperança* e a *Caridade*.» ([11])

O que se deve, sobretudo, reter desta passagem é que o grau de que se trata, como quase todos os que se ligam à mesma

([7]) Este ternário alquímico é muitas vezes assimilado ao dos elementos constitutivos do ser humano: espírito, alma e corpo.

([8]) As palavras entre parênteses foram acrescentadas por nós para tornar o texto mais compreensível.

([9]) Pode-se ver nestas últimas palavras uma alusão discreta ao «elixir de longa vida» dos alquimistas. O grau precedente (25.º), o de «Cavaleiro da Serpente de Bronze», era apresentado como «encerrando uma parte do primeiro grau dos **Mistérios egípcios**, de onde surgiu a origem da **medicina** e a **grande arte** de compor os medicamentos».

([10]) O autor quer, sem dúvida, dizer «de que a utilização simbólica remonta aos tempos mais recuados», porque não podemos supor que ele tenha pretendido atribuir uma origem cronológica ao próprio número três.

série, apresenta um significado nitidamente hermético ([12]); e o que convém notar particularmente a este respeito é a conexão do Hermetismo com as Ordens de Cavalaria. Não é este o lugar para se procurar a origem histórica dos altos graus do Escocismo, nem de discutir a teoria tão controversa da sua descendência templária; mas que tenha havido filiação real e directa ou apenas reconstituição, não é menos certo que a maior parte destes graus, e também alguns daqueles que se encontram noutros ritos, aparecem como vestígios de organizações tendo tido outrora uma existência independente ([13]), e nomeadamente destas antigas Ordens de Cavalaria cuja fundação está ligada à história das Cruzadas, ou seja, de uma época em que não houve apenas relações hostis, como julgam aqueles que se prendem apenas às aparências, mas também activas trocas intelectuais entre o Oriente e o Ocidente, trocas que se operaram sobretudo por meio das Ordens em questão. Deve-se admitir que foi ao Oriente que estas foram buscar os dados herméticos que assimilaram, ou não deveremos, antes, pensar que possuíram desde a sua origem um Esoterismo deste género, e que foi a sua própria iniciação que as tornou aptas a entrar em relações, neste campo, com os orientais? É essa ainda uma questão que não pretendemos resolver, mas a segunda hipótese, embora menos vezes encarada do que a primeira ([14]), nada tem de inverosímil para quem reconhece a existência, durante toda a Idade Média, de uma tradição iniciática propriamente ocidental; e o que levaria ainda a admiti-lo é que Ordens fundadas mais tarde,e que não tiveram relações com o Oriente, foram igualmente providas de um simbolismo hermético, como a do Tosão de Ouro, cujo próprio nome é uma alusão tão clara quanto possível a esse simbolismo. Seja como for, na época de Dante o Hermetismo existia certamente na Ordem do Templo, tal como o conhecimento de certas doutrinas de origem mais seguramente árabe, que o próprio Dante parece também não ter ignorado e que lhe foram, sem dúvida, transmitidas também por essa via; explicaremos este ponto mais adiante.

Voltemos, porém, às concordâncias maçónicas mencionadas pelo comentador e das quais não vimos ainda senão uma parte, porque há diversos graus de Escocismo para os quais Aroux crê notar uma perfeita analogia com os nove céus que Dante percorre com Beatriz. Eis as correspondências indicadas para os sete céus planetários: à Lua correspondem os *profanos*; a Mercúrio o «Cavaleiro do Sol» (28.°); a Vénus, o «Príncipe de Misericórdia» (26.°, verde, branco e vermelho); ao Sol, o «Grande Arquitecto» (12.°) ou o «Noaquita» (21.°); a Marte, o «Grande Escocês de Santo André» ou «Patriarca das Cruzadas» (29.°, vermelho com cruz branca); a Júpiter, o «Cavaleiro

([11]) As três cores do grau são por vezes encaradas como simbolizando respectivamente as três virtudes teologais: o branco representa então a Fé, o verde a Esperança, o vermelho a Caridade (ou o Amor). As insígnias deste grau de «Príncipe de Misericórdia» são um avental vermelho no meio do qual é pintado ou bordado um triângulo branco e verde e um cordão com as cores da Ordem, colocados em forma de X, do qual é suspenso, como jóia, um trângulo equilátero (ou Delta) de ouro («Manuel maçonnique» do Ir.·. Vuilliaume, p. 181).

([12]) Um alto maçon, que parece mais versado nessa ciência moderna e profana que se chama «história das religiões» do que no verdadeiro conhecimento iniciático, o conde Goblet d'Alviella, julgou poder dar deste grau puramente hermético e cristão uma interpretação búdica, com o pretexto de que existe uma certa semelhança entre o título de «Príncipe de Misericórdia» e o de «Senhor de Compaixão».

([13]) É assim que houve efectivamente uma *Ordem dos Trinitários* ou *Ordem da Misericórdia* que tinha por objectivo, pelo menos exteriormente, o resgate dos prisioneiros de guerra.

([14]) Alguns foram ao ponto de atribuírem ao brasão, cujas relações com o simbolismo hermético são bastante estreitas, uma origem exclusivamente persa, quando, na realidade, o brasão existia desde a Antiguidade num grande número de povos, tanto ocidentais como orientais, nomeadamente entre os povos célticos.

da Águia Branca e Negra» ou «Kadosch» (30.º); a Saturno, a «Escada de Ouro» dos mesmos «Kadosch». Para dizer a verdade, algumas destas atribuições parecem-nos duvidosas; sobretudo, não é admissível que se faça do primeiro céu o lugar dos profanos, quando o lugar destes só pode ser nas «trevas exteriores»; e não vimos já, anteriormente, que é o Inferno que representa o mundo profano, enquanto só se chega aos diversos céus, incluindo o da Lua, depois de ter atravessado as provas iniciáticas do Purgatório? Sabemos bem, todavia, que a esfera da Lua tem uma relação especial com o Limbo; mas esse é um outro aspecto do seu simbolismo, que não se deve confundir com aquele sob o qual ela é representada como primeiro céu. Com efeito, a Lua é simultaneamente «Janua Caeli» e «Janua Inferni», Diana e Hécate [15], os antigos sabiam-no muito bem, e Dante também não se podia enganar a esse respeito, nem atribuir aos profanos uma residência celeste, mesmo a mais inferior.

O que é muito menos discutível é a identificação das figuras simbólicas vistas por Dante: a cruz no céu de Marte, a águia no de Júpiter, a escada no de Saturno. Pode-se certamente aproximar essa cruz da que, depois de ter sido o sinal distintivo das Ordens de cavalaria, serve ainda como emblema a diversos graus maçónicos; e se ela está colocada na esfera de Marte não será uma alusão ao carácter militar destas Ordens, a sua razão de ser aparente, e ao papel que eles desempenham exteriormente nas expedições guerreiras das Cruzadas? [16] Quanto aos dois outros símbolos, é impossível não reconhecer aí os do «Kadosch Templário»; e, ao mesmo tempo, a água, que a Antiguidade clássica atribuía já a Júpiter, como os Hindús a atribuem a Vishnu [17], era o emblema do antigo Império romano (o que nos lembra a presença de Trajano no olho desta águia) e permaneceu como o do Santo Império. O céu de Júpiter é o lugar dos «príncipes sábios e justos», «Diligite justitiam, que judicatis terram» [18], correspondência que ,como todas as que Dante dá para os outros céus, se explica inteiramente por razões astrológicas; e o nome hebraico do planeta Júpiter é «Tsedek», que significa «justo». Quando à «escada dos Kadosch», já falámos dela: estando a esfera de Saturno situada imediatamente acima da de Júpiter, chega-se ao pé dessa escada pela Justiça («Tsedakah») e ao seu cimo pela Fé (Emounah). Este símbolo da escada parece ser de origem caldaica e ter sido trazido para o Ocidente juntamente com os mistérios de Mitra; havia então sete degraus, sendo cada um deles formado por um metal diferente, segundo a correspondência dos metais com os planetas; por outro lado, sabe-se que no simbolismo bíblico se encontra igualmente a escada

(15) Estes dois aspectos correspondem também às duas portas solsticiais; haveria muito a dizer acerca deste simbolismo, que os antigos Latinos tinham resumido na figura de «Janus». Haveria, por outro lado, algumas distinções a fazer entre os Infernos, os Limbos, e as «trevas exteriores» de que se fala no Evangelho; mas isso levar-nos-ía demasiado longe, e, aliás, não mudaria nada do que dizemos aqui, em que se trata apenas de separar, de modo geral, o mundo profano da hierarquia iniciática.

(16) Pode-se ainda observar que o céu de Marte é representado como o lugar dos «mártires da religião»; há mesmo aí uma espécie de jogo de palavras entre «Marte» e «martiri», de que se poderia encontrar mais exemplos noutros lugares: é assim que a colina de Montmartre foi outrora o «Monte de Marte» antes de se tornar o «Monte dos Mártires». Notaremos de passagem, a este respeito, um outro facto bastante estranho: os nomes dos três mártires de Montmartre, «Dionysos», «Rusticus» e «Eleuthéros» são três nomes de Baco. E mais: São Denis, considerado o primeiro bispo de Paris, é vulgarmente identificado com São Denis o Areopagita e em Atenas o Areópago era também o «Monte de Marte».

(17) O simbolismo da águia nas diferentes tradições exigiria, só por si, um estudo especial.

(18) «Paradiso», XVIII, 91-93.

de Jacob, que, unindo a terra aos céus, apresenta significação idêntica ([19]).

«Segundo Dante, o oitavo céu do Paraíso, o céu estrelado (ou das estrelas fixas) é o 'céu dos Rosa-Cruz': os 'Perfeitos' estão aí vestidos de branco; expõem um simbolismo análogo ao dos 'Cavaleiros de Heredom' ([20]); professam a "doutrina evangélica", a mesma de Lutero, oposta à doutrina católica romana.» Esta é a interpretação de Aroux, que testemunha a confusão, frequente nele, entre os dois domínios do Esoterismo e do Exoterismo: o verdadeiro Esoterismo deve estar além das oposições que se afirmam nos movimentos exteriores que agitam o mundo profano, e se esses movimentos são por vezes suscitados ou dirigidos invisivelmente por poderosas organizações iniciáticas, pode-se dizer que estas os dominam sem se misturarem, de modo a exercerem igualmente a sua influência sobre cada um dos partidos contrários. É verdade que os protestantes, e mais particularmente os luteranos, servem-se habitualmente da palavra «evangélico» para designar a sua própria doutrina e, por outro lado, sabe-se que o selo de Lutero tinha uma cruz no centro de uma rosa; sabe-se também que a organização rosicruciana que manifestou publicamente a sua existência em 1604 (aquela com quem Descartes tentou em vão

([19]) Não deixa de ter interesse fazer notar, ainda, que São Pedro Damião, com quem Dante fala no céu de Saturno, figura na lista (em grande parte lendária) dos «Imperatores Rosae-Crucis», dada no «Clypeum Veritatis» de Irenaeus Agnostus (1618).

([20]) A «Ordem de Heredom de Kilwinning» é o «Grande Capítulo» dos altos graus ligado à Grande Loja Real de Edimburgo e fundado, segundo a tradição, pelo rei Robert Bruce (Thory, «Acta Latomorum», t. I, p. 317). A palavra inglesa «Heredom» (ou «heirdom») significa «herança» (dos Templários); todavia, alguns fazem provir essa designação do hebraico «Harodim», título dado àqueles que dirigiam os operários utilizados na construção do Templo de Salomão (cf. o nosso artigo sobre este tema nos «Études Traditionnelles» de Março de 1948).

contactar) declarava-se nitidamente «antipapista». Mas devemos dizer que essa Rosa-Cruz do começo do séc. XVII era já muito exterior e afastada da verdadeira Rosa-Cruz original, a qual nunca constituiu uma sociedade no sentido próprio desta palavra; e, quanto a Lutero, parece não ter sido senão uma espécie de agente subalterno, sem dúvida mesmo bastante pouco consciente do papel que tinha a desempenhar; estes diversos pontos, aliás, nunca foram completamente elucidados.

Seja como for, as vestes brancas dos «Eleitos» ou dos «Perfeitos», lembrando evidentemente certos textos apocalípticos ([21]), parecem-nos ser, sobretudo, uma alusão ao hábito dos Templários; e existe a este respeito uma passagem particularmente significativa ([22]):

«Qual è colui che *tace e dicer vuole,*
Mi trasse Beatrice, e disse: mira
Quanto è *il convento delle bianche stole!*»

Esta interpretação, de resto, permite dar um sentido muito preciso à expressão «milícia santa», que encontramos um pouco mais adiante, nos versos que parecem mesmo exprimir discretamente a transformação do Templarismo, após a sua aparente destruição, para dar origem ao Rosicrucianismo ([23]):

«In forma donque di *candida rosa*
Mi si mostrava la *milizia santa,*
Che nel suo sangue Cristo fece spoza.»

([21]) «Apocalipse», VII, 13-14.

([22]) «Paradiso», XXX, 127-129. Note-se, a propósito desta passagem, que a palavra «convento» continua a ser usada na Maçonaria para designar as suas grandes assembleias.

([23]) «Paradiso», XXXI, 1-3. O último verso pode referir-se ao simbolismo da cruz vermelha dos Templários.

Por outro lado, para melhor fazer compreender qual é o simbolismo de que se trata na última citação que fizemos de Aroux, eis a descrição da *Jerusalem Celeste*, tal como está representada no «Capítulo dos Soberanos Príncipes Rosa-Cruz», da «Ordem de Heredom de Kilwinning» ou «Ordem Real da Escócia», também chamados «Cavaleiros da Águia e do Pelicano»: «No fundo (da última câmara) está um quadro em que se vê uma montanha de onde corre um rio, na margem do qual cresce uma árvore tendo doze tipos de frutos. No cimo da montanha está uma coluna composta por doze pedras preciosas em doze engates. Por cima dessa coluna está um quadrado de ouro, com três anjos sobre cada uma das suas faces, tendo os nomes de cada uma das doze tribos de Israel. Nesse quadrado está uma cruz, no centro da qual se encontra deitado um cordeiro» [24]. É, portanto, o simbolismo apocalíptico que encontramos aqui e que seguidamente mostrará a que ponto as concepções cíclicas às quais se refere estão intimamente ligadas ao próprio plano da obra de Dante.

«Nos cantos XXIV e XXV do "Paraíso" encontra-se o triplo beijo do *Príncipe Rosa-Cruz*, o pelicano, as túnicas brancas, iguais às dos velhos do "Apocalipse", os pedaços de cera de lacrar, as três virtudes teologais dos Capítulos maçónicos (Fé, Esperança e Caridade) [25], porque a flor simbólica dos Rosa-Cruz (a "Rosa Candida" dos cantos XXX e XXXI) foi adoptada pela Igreja de Roma como figura da Mãe do Salvador

---

[24] «Manuel Maçonnique», do Ir.·. Vuilliaume, pp. 143-144. Cf. «Apocalipse», XXI.

[25] Nos Capítulos de Rosa-Cruz (18.° grau escocês) os nomes das três virtudes teologais são associados respectivamente aos três termos da divisa «Liberdade, Igualdade, Fraternidade»; poder-se-ia também aproximá-los do que se chama «os três principais pilares do Templo» nos graus simbólicos: «Sabedoria, Força, Beleza». A estas mesmas três virtudes Dante faz corresponder São Pedro, São Tiago e São João, os três apóstolos que assistiram à Transfiguração.

(«Rosa mística» das litanias) e pela de Toulouse (os Albigenses) como tipo misterioso da assembleia geral das «Fiéis do Amor». Estas metáforas eram já utilizadas pelos «Paulicianos», predecessores dos Cátaros nos séculos X e X».

Julgamos ser útil reproduzir todas estas aproximações, que são interessantes, e que se poderiam certamente multiplicar ainda sem grande dificuldade; mas, no entanto, não se deveria, salvo provavelmente nos casos do Templarismo e do Rosicrucianismo original, pretender tirar conclusões demasiado rigorosas no que respeita a uma filiação directa das diferentes formas iniciáticas, entre as quais se verifica, assim, uma certa comunidade de símbolos. Com efeito, não apenas o fundo das doutrinas é sempre e por toda a parte o mesmo, mas ainda, o que pode parecer mais espantoso à primeira vista, os próprios modos de expressão apresentam muitas vezes uma semelhança impressionante, e isso pelas tradições que estão demasiado afastadas no tempo ou no espaço para que se possa admitir uma influência imediata de umas sobre as outras; sem dúvida dever-se-ia, num caso como este, remontar muito mais longe do que a História nos permite fazer para descobrir uma efectiva ligação.

Por outro lado, comentadores como Rossetti e Aroux, estudando o simbolismo da obra de Dante como o fizeram, fixaram-se num aspecto que podemos qualificar de exterior; queremos dizer que se detiveram no que chamaríamos de bom grado o seu lado ritual, isto é, em formas que, para aqueles que são incapazes de ir mais longe, escondem o sentido profundo muito mais do que o exprimem. E, como se afirmou muito justamente, «é natural que seja assim, visto que, para se poder apreender e compreender as alusões e as referências convencionais ou alegóricas, deve-se conhecer o objecto da alusão ou da alegoria; e, no caso presente, devem-se conhecer as experiências místicas pelas quais a verdadeira iniciação faz passar

o misto e o epópta. Para quem tem alguma experiência deste género, não existe qualquer dúvida sobre a existência na «Divina Comédia« e na «Eneida» de uma alegoria metafísico-esotérica que esconde e expôs, ao mesmo tempo, as fases sucessivas pelas quais passa a consciência do iniciado para alcançar a imortalidade» ([26]).

([26]) Arturo Reghini, art. cit., pp. 545-546.

CAPITULO QUARTO

DANTE E O ROSICRUCIANISMO

A mesma acusação de insuficiência que formulámos a respeito de Rossetti e de Aroux pode ser feita a Éliphas Lévi que, ao salientar uma relação com os mistérios antigos, viu sobretudo uma aplicação política, ou político-religiosa, a qual, aos nossos olhos, tem apenas uma importância secundária, e que comete sempre o erro de supor que as organizações propriamente iniciáticas estão directamente implicadas nas lutas exteriores. Vejamos, assim, o que diz este autor na sua «Histoire de la Magie»: «Multiplicaram-se os comentários e os estudos sobre a obra de Dante e ninguém, que nós saibamos, assinalou o seu verdadeiro carácter. A obra do grande gibelino é uma declaração de guerra ao Papado pela revelação ousada dos mistérios. A epopeia de Dante é joanita (1) e gnós-

(1) São João é muitas vezes considerado como o chefe da Igreja *interior* e, segundo certas concepções de que encontramos aqui um indício, pretende-se opô-lo, a esse título, a São Pedro, chefe da Igreja exterior; a verdade é, antes, a de que a sua autoridade não se aplica ao mesmo domínio.

(Neste ponto permitimo-nos acrescentar que o único «chefe» da Igreja só pode ser o próprio Cristo, e nenhum dos seus apóstolos; a concepção de Pedro como «chefe» da Igreja é perfilhada apenas pelos católicos romanos, para poderem, depois, justificar o primado do Papa — afinal apenas, e tão somente, bispo de Roma...) (ACC).

tica; é uma aplicação ousada das figuras e dos números da Kabbala aos dogmas cristãos e uma negação secreta do tudo o que há de absoluto nestes dogmas. A sua viagem através dos mundos sobrenaturais efectua-se como a iniciação nos mistérios de Eleusis e de Tebas. É Virgílio quem o conduz e o protege nos círculos do novo Tártaro, como se Virgílio, o terno e melancólico profeta dos destinos do filho de Polion, fosse aos olhos do poeta florentino o pai ilegítimo mas verdadeiro, da epopeia cristã. Graças ao génio pagão de Virgílio, Dante escapa a este abismo, na porta do qual tinha lido uma sentença de desespero; escapa-lhe *pondo a cabeça no lugar dos pés e os pés no lugar da cabeça*, ou seja tomando o contrário do dogma, e então volta à luz servindo-se do próprio demónio como de uma monstruosa escada; escapa ao terror à custa de terror, ao horrível à custa do horror. O Inferno, parece, só é um impasse para aqueles que não sabem voltar para trás; ele toma o diabo a contraponto, se me é permitido utilizar aqui esta expressão familiar, e emancipa-se pela sua audácia. É já o protestantismo ultrapassado, e o poeta dos inimigos de Roma adivinhou já Fausto subindo ao Céu sobre a cabeça de tófeles vencido» (2).

Na realidade, a vontade de «revelar os mistérios», supondo que isso seja possível (e não o é, porque não existe verdadeiro mistério senão o inexprimível) e o preconceito de «tomar o contrário do dogma», ou de inverter conscientemente o sentido e o valor dos símbolos, não seriam as marcas de uma muito alta iniciação. Felizmente, nós não vemos, pela nossa parte, nada disso em Dante, cujo esoterismo se envolve, pelo

(2) Esta passagem de Éliphas Lévi foi, como muitas outras (tiradas sobretudo de «Dogme et Rituel de la Haute Magie»), reproduzida textualmente, sem indicação da proveniência, por Albert Pike nos seus «Morals and Dogma of Freemasonry», p. 822; de resto, o próprio título desta obra é visivalmente copiado da de Éliphas Lévi.

contrário, num véu dificilmente penetrável, ao mesmo tempo que se apoia em bases estritamente tradicionais; fazer dele um precursor do protestantismo, e talvez também da Revolução, simplesmente porque ele foi um adversário do Papado no campo *político*, é desconhecer inteiramente o seu pensamento e nada compreender do espírito da sua época.

Há ainda outra coisa que nos parece dificilmente sustentável: é a opinião que consiste em ver Dante como uma «Kabbalista» no sentido próprio desta palavra; e aqui estamos tanto mais tentados a desconfiar quanto sabemos demasiado bem como certos contemporâneos se iludem facilmente a este respeito, julgando encontrar a Kabbala por toda a parte onde existe qualquer forma de Esoterismo. Não vimos um escritor maçónico afirmar com ar grave que *Kabbala* e *Cavalaria* são uma única e mesma coisa, e que, a despeito das mais elementares noções linguísticas, as duas palavras têm uma origem comum? (3) Perante tais inverosimilhanças, compreender-se-á a necessidade de nos mostrarmos circunspectos e de não nos contentarmos com algumas vagas aproximações para fazer deste ou daquele personagem um kabbalista; ora a Kabbala é essencialmente a tradição hebraica (4), e nós não possuímos nenhuma prova de que uma influência judaica se tenha exercido directamente sobre Dante (5). Essa opinião nasceu uni-

(3) Ch.-M. Limousin, «La Kabbale littérale occidentale».

(4) A própria palavra significa «tradição» em hebraico, e, se não se escreve nessa língua, não existe qualquer razão para a utilizar na designação indistinta de toda a tradição.

(5) Deve-se, no entanto, dizer que, segundo testemunhos contemporâneos, Dante teve relações continuadas com um judeu muito instruído, e ele próprio poeta, Immanuel ben Salomon Jekuthiel (1270-1330); mas também não é menos verdade que não vemos qualquer traço de elementos especificamente judaicos na «Divina Comédia», enquanto Immanuel se inspirou nela para uma das suas obras, apesar da opinião contrária de Israel Zangwill, que a comparação de datas torna insustentável.

camente do emprego que ele faz da ciência dos números; mas, se essa ciência existe efectivamente na Kabbala hebraica e tem aí um lugar dos mais importantes, também se encontra noutro lado; ir-se-á, então, pretender igualmente, com o mesmo pretexto, que Pitágoras era um kabbalista? [6] Como já o dissemos, é mais ao Pitagorismo do que à Kabbala que, sob este aspecto, se poderia ligar Dante, o qual provavelmente conhecia sobretudo do Judaismo o que o Cristianismo dele conservou na sua doutrina.

«Notemos também, continua Éliphas Lévi, que o Inferno de Dante é somente um *Purgatório negativo*. Expliquemo-nos: o seu Purgatório parece ter-se formado no seu Inferno como num molde, é a cobertura e como que o tampão do abismo, e compreende-se que o Titã florentino, ao escalar o Paraíso, quisesse lançar com um pontapé o Purgatório no Inferno». Isso é verdade num certo sentido, visto que o monte do Purgatório se formou no hemisfério austral com materiais rejeitados do seio da terra quando o abismo foi aberto pela queda de Lúcifer; mas, no entanto, o Inferno tem nove círculos, que são como que um reflexo invertido dos nove céus, enquanto o Purgatório só tem sete divisões; a simetria não é, portanto, exacta em todos os aspectos.

«O seu Céu compõe-se de uma série de círculos kabbalísticos divididos por uma cruz como o pentaclo de Ezequiel; no centro dessa *cruz* floresce uma *rosa*, e vemos aparecer pela primeira vez, exposta publicamente e quase categoricamente explicado, o símbolo dos Rosa-Cruz». Aliás, na mesma época, este mesmo símbolo aparecia também, embora talvez de uma maneira menos clara, numa outra obra poética célebre: o «Romance da Rosa». Éliphas Lévi pensa que «o "Romance da Rosa" e "A Divina Comédia"» são as duas formas opostas (seria mais exacto dizer complementares) de uma mesma obra:

[6] Esta opinião foi efectivamente emitida por Reuchlin.

a iniciação à independência do espírito, a sátira de todas as instituições contemporâneas e a fórmula alegórica dos grandes segredos da Sociedade dos Rosa-Cruz», a qual, para dizer a verdade, não usava ainda esse nome, e além do mais, repetimo-lo, nunca foi (salvo nalgumas ramificações tardias e mais ou menos desviadas) uma «sociedade» constituída com todas as formas exteriores que implica essa palavra. Por outro lado, a «independência do espírito» ou, para melhor dizer, a independência intelectual, não era na Idade Média uma coisa tão excepcional como os modernos imaginam vulgarmente, e os próprios monges não se privavam de uma crítica muito livre, da qual se podem encontrar manifestações até nas esculturas das catedrais; tudo isso nada tem de propriamente esotérico e existe qualquer coisa de muito mais profundo nas obras em questão.

«Estas importantes manifestações do ocultismo, diz ainda Éliphas Lévi, coincidem com a época da queda dos Templários, visto que Jean de Meung ou Clopinel, contemporâneo da velhice de Dante, floria durante os seus mais belos anos na corte de Filipe o Belo. É um livro profundo sob uma forma ligeira [7], é uma revelação tão sábia como a de Apuleio dos mistérios do ocultismo. A rosa de Flamel, a de Jean de Meung e a de Dante nasceram na mesma roseira» [8].

Em relação a estas últimas linhas, faremos apenas uma reserva: é que a palavra «ocultismo», que foi inventada pelo próprio Éliphas Lévi, é muito pouco adequada para designar

[7] Pode dizer-se o mesmo, no séc. XVI, das obras de Rabelais, que encerram igualmente um significado esotérico que poderia ser interessante estudar de perto.

[8] Éliphas Lévi, «Histoire de la Magie», 1860, pp. 359-360. Importa também notar, a este respeito, que existe uma espécie de adaptação italiana do «Romance da Rosa», instituIado «Il Fiore», cujo autor, «Ser Durante Fiorentino», parece não ser outro senão o próprio Dante; o verdadeiro nome deste era, efectivamente, Durante, sendo Dante uma abreviatura.

o que existiu anteriormente a ele, sobretudo se se pensa no que se tornou o ocultismo contemporâneo, que, afirmando-se uma restauração do Esoterismo, só conseguiu ser uma grosseira contrafacção, porque os seus dirigentes nunca estiveram na posse de verdadeiros princípios nem de qualquer iniciação séria. Éliphas Lévi seria, sem dúvida, o primeiro a desmentir os seus pretensos sucessores, aos quais era certamente bem superior intelectualmente, mesmo estando longe de ser realmente tão profundo como quer parecer, e cometendo o erro de ver todas as coisas com a mentalidade de um revolucionário de 1848. Se nos detivemos um pouco a discutir a sua opinião é porque sabemos quanto a sua influência foi grande, mesmo sobre aqueles que não o compreenderam, e porque pensamos que é bom fixar limites dentro dos quais a sua competência pode ser reconhecida: o seu principal defeito, que é o do seu tempo, é o de colocar as preocupações sociais em primeiro plano e de as misturar indistintamente em tudo; na época de Dante sabia-se certamente situar melhor cada coisa no lugar que lhe compete normalmente na hierarquia universal.

Aquilo que oferece um interesse particular para a história das doutrinas esotéricas é a verificação de que diversas manifestações importantes destas doutrinas coincidem, apenas com poucos anos de diferença, com a destruição da Ordem do Templo; existe uma relação incontestável, embora bastante difícil de determinar com precisão, entre estes diversos acontecimentos. Nos primeiros anos do séc. XIV, e sem dúvida já no decurso do século precedente, havia então, tanto em França como em Itália, uma tradição secreta («oculta», se se quiser, mas não «ocultista») aquela mesma que devia, mais tarde, usar o nome de tradição rosicruciana. A denominação de «Fraternidade Rosae-Crucis» aparece pela primeira vez em 1374, ou mesmo, segundo alguns (nomeadamente Michel Maier), em 1413; e a legenda de «Christian Rosenkreutz», o suposto fundador, cujos nome e vida são puramente simbólicos, só terá

sido inteiramente constituída no séc. XVI; mas acabamos de ver que o próprio símbolo da Rosa-Cruz é certamente bem anterior.

Esta doutrina esotérica, qualquer que seja a designação particular que se lhe quiser dar até à aparição do Rosicrucianismo propriamente dito (se todavia se crê necessário dar-lhe uma), apresentava características que permitem fazê-la caber no que se designa geralmente por Hermetismo. A história desta tradição hermética está ligada intimamente à das Ordens de Cavalaria; e na época de que nos ocupamos ela era conservada por organizações iniciáticas como a da «Fede Santa» e dos «Fiéis de Amor», e também essa «Massenia do Santo Graal», de que o historiador Henri Martin fala nos seguintes termos [9], precisamente a propósito dos romances de cavalaria, que são ainda uma das grandes manifestações literárias do Esoterismo na Idade Média: «No "Titurel", a lenda do "Graal" alcança a sua última e esplêndida transfiguração, sob a influência de ideias que Wolfram [10] parecia ter recolhido em França e particularmente entre os Templários do sul da França. Já não é na ilha da Bretanha, mas na Gália, nos confins da Espanha, que o Graal é conservado. Um herói chamado Titurel funda um templo para depor aí o santo *vaso* e é o profeta Merlin quem dirige essa construção misteriosa, iniciado, como foi, por José de Arimateia em pessoa, no plano do Templo por excelência, o Templo de Salomão [11]. A *Cavalaria do Graal* torna-se aqui a *Massenia*, ou seja, uma Franco-Maçonaria ascé-

[9] «Histoire de France», t. III, pp. 398-399.

[10] O templário suevo Wolfram d'Eschenbach, autor de «Parceval» e imitador do beneditino satírico Guyot de Provins, que ele designa, aliás, pelo nome singularmente deformado de «Kyot de Provence».

[11] Henri Martin acrescenta esta nota: «Perceval acaba por transferir o *Graal* e reconstruir o templo na Índia, e é o *Prêtre Jean* (Prestes João) esse chefe fantástico de uma cristandade oriental imaginária, quem herda a guarda do santo *Vaso*».

tica, cujos membros se chamam os *Templistas*, e pode ver-se aqui a intenção de ligar a um centro comum, representado por esse Templo ideal, a *Ordem dos Templários* e as numerosas *confrarias de construtores* que então renovam a arquitectura da Idade Média. Entrevêem-se aí muitas aberturas sobre o que se poderia chamar a história subterrânea destes tempos, muito mais complexos do que geralmente se julga... O que é muito curioso, e de que não se pode duvidar, é que a Franco-Maçonaria moderna remonta de degrau em degrau até à *Massenia do Santo Graal*» [12].

Seria talvez imprudente adoptar de modo demasiado exclusivo a opinião expressa na última frase, porque as ligações da Maçonaria moderna com as organizações anteriores são também elas extremamente complexas; mas deve-se tomar isso em conta, porque se pode ver aí pelo menos a indicação de uma das reais origens da Maçonaria. Tudo isso pode ajudar a compreender numa certa medida os meios de transmissão das doutrinas esotéricas através da Idade Média, assim como a obscura filiação das organizações iniciáticas no decurso desse mesmo período, durante o qual elas foram verdadeiramente secretas na mais completa acepção desta palavra.

[12] Tocamos aqui num ponto muito importante, mas que não poderíamos tratar sem nos afastarmos demasiado do nosso tema: existe uma relação muito estreita entre o próprio simbolismo do **Graal** e o «centro comum» ao qual Henri Martin faz alusão, mas sem parecer suspeitar da sua realidade profunda, tanto como não compreende, evidentemente, o que simboliza, na mesma ordem de ideias, a designação do **Prêtre Jean** e do seu reino misterioso.

CAPÍTULO QUINTO

VIAGENS EXTRA-TERRESTRES EM DIFERENTES TRADIÇÕES

Uma questão que parece ter preocupado fortemente a maior parte dos comentadores de Dante é a das fontes às quais convém ligar a sua concepção da descida aos Infernos, e é também um dos pontos acerca dos quais aparece mais nitidamente a incompetência daqueles que só estudaram estas questões de modo totalmente «profano». Existe efectivamente aí qualquer coisa que só se pode compreender por um certo conhecimento das fases da iniciação real, e é o que vamos agora tentar explicar.

Sem dúvida, se Dante toma Virgílio como guia nas duas primeiras partes da sua viagem, a causa principal dessa atitude é, como todos estão de acordo em reconhecer, a recordação do canto VI da «Eneida»; mas deve-se acrescentar que é porque se encontra em Virgílio não uma simples ficção poética, mas a prova de um saber iniciático incontestável. Não é sem razão que a prática das «sortes virgilianae» estava tão espalhada na Idade Média; e, se se quis fazer de Virgílio um mágico, tratava-se de uma deformação popular e exotérica de uma verdade profunda, que provavelmente sentiam, melhor do que saberiam exprimir, aqueles que aproximavam a sua obra dos Livros sagrados, quanto mais não fosse senão para uma utilização divinatória de interesse muito relativo.

Por outro lado, não é difícil verificar que o próprio Virgílio, para o que nos interessa, teve antecessores entre os gregos, e lembrar, a propósito, a viagem de Ulisses à Terra dos Cimérios assim como a descida de Orfeu aos Infernos; mas a concordância que se nota em tudo isso não provará nada mais do que uma série de empréstimos ou de sucessivas imitações? A verdade é que aquilo de que se trata tem a mais estreita relação com os mistérios da Antiguidade, e que estes diversos relatos poéticos ou legendários são apenas traduções de uma mesma realidade: o ramo de ouro que Eneias, conduzido pela Sibila, vai primeiramente colher na floresta (essa mesma «selva selvaggia» onde Dante situa igualmente o começo do seu poema) é o mesmo ramo que levavam os iniciados de Eleusis e que nos lembra ainda a acácia da Maçonaria moderna, «penhor de ressurreição e de imortalidade». Mas há melhor, e mesmo o Cristianismo apresenta-nos também um simbolismo semelhante: na liturgia católica, é pela festa dos Ramos [1] que principia a Semana Santa, a qual verá a morte de Cristo e a sua descida aos Infernos, e, depois, a sua ressurreição, que será em breve seguida da sua ascensão gloriosa; e é precisamente na segunda-feira santa que começa o relato de Dante, como para indicar que foi à procura do ramo misterioso que ele se perdeu na floresta obscura onde encontrará Virgílio; e a sua viagem através dos mundos durará até ao domingo de Páscoa, isto é, até ao dia da ressurreição.

Morte e descida aos Infernos, por um lado, ressurreição e ascensão aos Céus, por outro lado, são como que duas fases inversas e complementares, de que a primeira é a preparação

[1] O nome latino desta festa é «Dominica in Palmis»; a palma e o ramo são, evidentemente, uma e a mesma coisa e a palma tomada como emblema dos mártires tem igualmente a significação aqui indicada. Lembraremos também a designação popular de «Páscoa florida», que exprime de maneira muito clara, embora inconsciente, entre aqueles que hoje a empregam, a relação do simbolismo dessa festa com a ressurreição.

necessária da segunda, e que se encontraria igualmente sem dificuldade na descrição da «Grande Obra» hermética; e a mesma coisa é nitidamente afirmada em todas as doutrinas tradicionais. É assim que, no Islão, nós encontramos o episódio da «viagem nocturna» de Muhammad, compreendendo de igual modo a descida às regiões infernais («isrá»), e depois, a ascensão aos diversos paraísos ou esferas celestes («miraj»); e certas relações desta «viagem nocturna» apresentam com o poema de Dante semelhanças particularmente impressionantes, a tal ponto que alguns quiseram ver aí uma das fontes principais da sua inspiração. Don Miguel Asin Palacios mostrou as múltiplas relações que existem, no fundo e mesmo na forma, entre a «Divina Comédia» (sem falar de certas passagens da «Vita Nuova» e do «Convito»), por um lado e por outro lado, o «Kitab el-isrá» («Livro da viagem nocturna») e os «Futuhat el-Mekkiyah» («Revelações de Meca»), de Mohyiddin ibn Arabi, obras anteriores cerca de oitenta anos, e conclui que estas analogias são mais numerosas, só elas, do que todas as que os comentadores conseguiram estabelecer entre a obra de Dante e as outras literaturas de qualquer país [2]. Vejamos alguns exemplos: «Numa adaptação da lenda muçulmana, um lobo e um leão barram o caminho ao peregrino, tal como a pantera, o leão e a loba fazem recuar Dante... Virgílio é enviado a Dante e Gabriel a Muhammad pelo Céu; ambos, durante a viagem, satisfazem a curiosidade do peregrino. O Inferno é anunciado nas duas lendas por sinais idênticos: tumulto violento e confuso, rajada de fogo... A arquitectura do Inferno dantesco é decalcada sobre a do Inferno muçulmano: ambos são um gigantesco funil formado por uma série de andares, de escadas ou de degraus circulares que descem gradualmente até

[2] Miguel Asin Palacios, «La escatologia musulmana en la Divina Comedia», Madrid, 1919. Cf. Blochet, «Les sources orientales de "La Divine Comedie"», Paris, 1901.

ao fundo da terra; cada um deles contém uma categoria de pecadores, cujas culpabilidade e pena se agravam à medida que habitam um círculo mais fundo. Cada andar subdivide-se em diferentes outros, afectos a categorias variadas de pecadores; enfim, estes dois Infernos estão situados sob a cidade de Jerusalém... A fim de se purificar, ao sair do Inferno, e de poder elevar-se para o Paraíso, Dante submete-se a uma tripla ablução. Uma mesma tripla ablução purifica as almas na lenda muçulmana: antes de penetrarem no Céu, elas são mergulhadas sucessivamente nas águas dos três rios que fertilizam o jardim de Abraão... A arquitectura das esferas celestes através das quais se efectua a ascensão é idêntica nas duas lendas; nos nove céus estão dispostas, segundo os seus respectivos méritos, as almas bem-aventuradas, que no fim se reúnem todas no Empiréu ou última esfera... Tal como Beatriz se apaga diante de São Bernardo para guiar Dante nas últimas etapas, também Gabriel abandona Muhammad perto do trono de Deus, para onde ele será atraído por uma grinalda luminosa... A apoteose final das duas ascensões é a mesma: os dois viajantes, elevados até à presença de Deus, descrevem-nos Deus como um foco de luz intensa, rodeado de nove círculos concêntricos formados por filas compactas de inumeráveis espíritos angélicos que emitem raios luminosos; uma das filas circulares mais próximas do foco é a dos Querubins; cada círculo rodeia o círculo imediatamente inferior e todas as nove rodam sem cessar em torno do centro divino... Os andares infernais, os céus astronómicos, os círculos da rosa mística, os coros angélicos que rodeiam o foco da luz divina, os três círculos simbolizando a trindade de pessoas, são tomados de empréstimo, palavra por palavra, pelo poeta florentino a Mohyiddin ibn Arabi» (3).

(3) A. Cabaton, «La Divine Comedie et l'Islam», «Revue de l'Histoire des Religions», 1920; este artigo contém um resumo do trabalho de Asin Palacios.

Tais coincidências, até mesmo em detalhes extremamente precisos, não podem ser acidentais, e nós temos bastantes razões para admitir que Dante se inspirou efectivamente, numa parte assaz importante, nos escritos de Mohyiddin; mas como os terá conhecido? Encara-se como possível intermediário Brunetto Latini, que tinha estado em Espanha; mas essa hipótese parece-nos pouco satisfatória. Mohyiddin nasceu em Múrcia, e daí o seu sobrenome «El-Andalusi», mas não passou toda a sua vida em Espanha e morreu em Damasco; por outro lado, os seus discípulos tinham-se espalhado por todo o mundo islâmico, mas sobretudo na Síria e no Egipto, e, enfim, é pouco provável que as suas obras tenham estado desde então no domínio público, onde mesmo algumas delas nunca o estiveram. Com efeito, Mohyiddin foi outra coisa completamente diferente do «poeta místico» que Asin Palacios imagina; o que convém aqui assinalar é que, no Esoterismo islâmico ele é chamado «Esh-Sheikh el-akbar», ou seja, o maior dos Mestres espirituais, o Mestre por excelência, que a sua doutrina é de essência puramente metafísica e que diversas das principais Ordens iniciáticas do Islão, entre as mais altas e, simultaneamente, mais fechadas, procedem directamente dele (4). Já indicámos que tais organizações, no século XIII, isto é, na própria época de Mohyiddin, estiveram em contacto com as Ordens de Cavalaria e, para nós, é por aí que se explica a transmissão verificada; se fosse de outro modo, e se Dante tivesse conhecido Mohyiddin através de vias «profanas», porque é que nunca teria falado no seu nome, tal como fez com os filósofos exotéricos do Islão, Avicena e Averroes? (5) Além do mais, é reconhecido que houve influências islâmicas nas origens do

(4) Tal como acentuámos na biografia de Guénon que demos na apresentação de «A Crise do Mundo Moderno», este foi iniciado por um Mestre ligado a uma das Ordens «descendentes» de Ibn Arabi (A. C. C.).

(5) «Inferno», IV, 143-144.

4

Rosicrucianismo e é a esse facto que aludem as supostas viagens de Christian Rosenkreutz no Oriente; mas a origem real do Risocruucianismo, já o dissemos, são precisamente as Ordens de Cavalaria e foram elas que formaram na Idade Média o verdadeiro laço intelectual entre o Oriente e o Ocidente.

Os críticos ocidentais modernos, que vêem a «viagem nocturna» de Muhammad como uma lenda mais ou menos poética, pretendem que essa lenda não é especificamente árabe e islâmica, mas sim que ela seria originária da Pérsia, porque o relato de uma viagem similar se encontra num livro mazdeiano, «Arda Viraf Nameh» (6). Alguns pensam que se se deve remontar ainda mais longe, até à Índia, onde efectivamente se encontra, tanto no Bramanismo como no Budismo, uma multidão de descrições simbólicas dos diversos estados da existência Céus e de Infernos, e alguns vão mesmo ao ponto de supor que Dante teria podido sofrer directamente a influência indiana (7). Entre aqueles que não vêem em tudo isso senão «literatura», esta maneira de encarar as coisas compreende-se, embora iso seja bastante difícil, mesmo do simples ponto de vista histórico, admitindo que Dante tenha podido conhecer algo da Índia sem ser por intermédio dos árabes. Mas, para nós, estas semelhanças mostram a unidade da doutrina que está contida em todas as tradições; nada existe de espantoso no facto de encontrarmos por toda a parte a expressão das mesmas verdades, mas precisamente para não nos espantarmos é preciso primeiramente sabermos que são verdades, e não ficções mais ou menos arbitrárias. Onde não existem senão semelhanças de ordem geral, não se terá ocasião para concluir por uma comunicação directa; essa conclusão só se justifica se as mesmas ideias são expressas sob forma idêntica, o que é o caso de Mohyiddin e de Dante. É certo que o que encontramos em Dante está em perfeito acordo com as teorias hindús dos mundos e dos ciclos cósmicos, mas sem, no entanto, se encontrar revestido de uma forma propriamente hindú; e esse acordo existe necessariamente entre todos os que têm consciência das mesmas verdades, qualquer que seja a forma pela qual adquiriram o seu conhecimento.

(6) Blochet, «Études sur l'Histoire religieuse de l'Islam», «Revue de l'Histoire des Religions», 1899. Existe uma tradução francesa do «Livre d'Arda Viraf», por A. Barthélemy, publicada em 1887.

(7) Angelo de Gubernatis, «Dante e l'India», «Giornale della Società asiatica italiana», vol. III, 1889, pp. 3-19; «Le type indien de Lucifer chez Dante», «Actes du X.e Congrès des Orientalistes». Cabaton, no artigo que citámos mais atrás, assinala que «Ozanam tinha já entrevisto uma dupla influência islâmica e indiana sofrida por Dante» («Essai sur la philosophie de Dante», pp. 198 e segs.); mas devemos dizer que a obra de Ozanam, apesar da reputação de que goza, nos parece extremamente superficial.

CAPÍTULO SEXTO

OS TRÊS MUNDOS

A distinção dos três mundos, que constitui o plano geral da «Divina Comédia», é comum a todas as doutrinas tradicionais; mas ela toma formas diversas e mesmo na própria Índia há duas que não coincidem, mas que também não estão em contradição, e que correspondem somente a pontos de vista diferentes. De acordo com uma destas divisões, os três mundos são os Infernos, a Terra e os Céus; segundo a outra, em que os Infernos já não considerados, são a Terra, a Atmosfera (ou região intermediária) e o Céu. Na primeira deve-se admitir que a região intermediária é considerada como simples prolongamento do mundo terrestre; e é realmente assim que aparece em Dante o Purgatório, que pode ser identificado a essa mesma região. Por outro lado, tomando em conta essa assimilação, a segunda divisão é rigorosamente equivalente à distinção feita pela doutrina católica [1] entre a Igreja militante, a Igreja sofredora e a Igreja triunfante; também aí não se pode fazer questão do Inferno. Finalmente, subdivisões em número variável são muitas vezes encaradas para os Céus

[1] Católica *romana*, evidentemente — e não católica *ortodoxa* (A. C. C.).

e os Infernos; mas em todos os casos trata-se sempre de uma repartição hierárquica dos graus da existência, que são realmente em multiplicidade indefinida e que podem ser classificados diferentemente segundo as correspondências analógicas que se tomarem como base de uma representação simbólica.

Os Céus são os estados superiores do ser; os Infernos, como, aliás, o seu nome indica, são os estados inferiores; e quando dizemos superiores e inferiores isso deve ser entendido em relação ao estado humano ou terrestre, que é tomado naturalmente como termo de comparação, porque é este que deve forçosamente servir-nos de ponto de partida. Sendo a verdadeira iniciação uma tomada de posse consciente dos estados superiores, é fácil compreender que ela seja simbolicamente descrita como uma ascensão ou uma «viagem celeste»; mas poder-se-ia perguntar porque é que essa ascensão deve ser antecedida por uma descida aos Infernos. Há diversas razões para isso, que não poderíamos expor completamente sem entrarmos em demasiado longos desenvolvimentos que nos levariam muito longe do tema especial do presente estudo; diremos apenas o seguinte: por um lado, essa descida é como uma recapitulação dos estados que precedem logicamente o estado humano, que determinaram as suas condições particulares e que devem, assim, participar na «transformação» que se vai efectuar; por outro lado, ela permite a manifestação, segundo certas modalidades, das possibilidades de ordem inferior que o ser traz ainda em si num estádo não desenvolvido, e que devem ser esgotadas por ele antes que lhe seja possível alcançar a realização dos seus estados superiores ([2]). Deve-se, aliás, notar que não se deve tratar, para o ser, de regressar efectivamente a estados pelos quais já passou; ele só pode explorar estes estados indirectamente, tomando consciência dos traços que eles deixaram nas regiões mais obscuras do próprio estado

([2]) Esse esgotamento das possibilidades inferiores é simbolizado, por exemplo, pelo Carnaval (A. C. C.).

humano; e é por essa razão que os Infernos são representados simbolicamente como estando situados no interior da Terra. Pelo contrário, os Céus são realmente os estados superiores, e não apenas o seu reflexo no estado humano, de que os prolongamentos mais elevados constituem somente a região intermediária ou o Purgatório, a montanha no cimo da qual Dante coloca o Paraíso terrestre. O fim real da iniciação não é apenas a restauração do «estado edénico», o qual nada mais é do que uma etapa no caminho que deve conduzir bem mais alto, visto que é além dessa etapa que começa realmente a «viagem celeste»; esse fim é a conquista *activa* dos estados «supra-humanos», porque, como Dante repete, de acordo com o Evangelho, «Regnum caelorum *violenzia pate...*» ([3]) e essa é uma das diferenças essenciais existentes entre os iniciados e os místicos. Para expressar as coisas de outro modo, diremos que o estado humano deve primeiramente ser levado à plenitude da sua expansão, pela realização integral das suas possibilidades próprias (e essa plenitude é o que se deve aqui entender por «estado edénico»); mas longe de ser o termo, será ainda, e apenas, a base sobre a qual se apoiará para «sallire alle stele» ([4]), ou seja, para se elevar aos estados superiores, que representam as esferas planetárias e estelares na linguagem

([3]) «Paradiso», XX, 94.

([4]) «Purgatório», XXXIII, 145. É de salientar que as três partes do poema concluem todas pela mesma palavra «stelle», como para afirmar a importância particular que tinha para Dante o simbolismo astrológico. As últimas palavras do «Inferno», «riveder le stelle» caracterizam o retorno ao estado propriamente humano, do qual é possível perceber como que um reflexo dos estados superiores; os do Purgatório são precisamente aqueles que aqui explicamos. Quanto ao verso final do «Paradiso», «L'Amor che muove il Sole e l'altre stelle», designa como que o termo último da «viagem celeste», o centro divino que se encontra para além de todas as esferas e que é, de acordo com a expressão de Aristóteles, o «motor imóvel» de todas as coisas; o nome de «Amor» que lhe é atribuído poderia dar lugar a interessantes considerações em relação com o simbolismo próprio da iniciação das Ordens de Cavalaria.

da Astrologia e as hierarquias angélicas na da Teologia. Há então dois períodos que se devem distinguir na ascensão, mas a primeira, para dizer a verdade, só é uma ascensão em relação à humanidade vulgar: a altura de uma montanha, qualquer que ela seja, é sempre nula em comparação com a distância que separa a Terra dos Céus; na realidade, é antes uma extensão, visto que é a completa manifestação do estado humano. O desenvolvimento das possibilidades do ser total efectua-se, assim, primeiro no sentido da «amplidão» e depois no da «exaltação», para nos servirmos de termos emprestados pelo Esoterismo islâmico;e acrescentaremos ainda que a distinção destes dois períodos corresponde à divisão antiga dos «pequenos» e dos «grandes mistérios».

As três fases às quais se referem respectivamente as três partes da «Divina Comédia» podem ainda explicar-se pela teoria hindú dos três *gunas*, que são as qualidades, ou melhor, as tendências fundamentais de que procede todo o ser manifestado; conforme uma ou outra destas tendências predomina neles, assim os seres se repartem hierarquicamente no conjunto dos três mundos, isto é, de todos os graus da existência universal. Os três *gunas* são: *sattwa*, a conformidade com a essência pura do Ser, que é idêntica à luz do Conhecimento, simbolizada nela pela luminosidade das esferas celestes que representam os estados superiores; *rajas*, a impulsão que provoca a expansão do ser num estado determinado, como o estado humano, ou, se se quiser, o desenvolvimento desse ser num certo nível da existência; e finalmente *tamas*, a obscuridade, assimilada à ignorância, raiz tenebrosa do ser considerado nos seus estados inferiores. Assim, *sattwa*, que é uma tendência ascendente, refere-se aos estados superiores e luminosos, isto é, aos Céus, e *tamas*, que é uma tendência descendente, aos Infernos; *rajas*, que se poderia representar por uma extensão no sentido horizontal, refere-se ao mundo intermediário, que é aqui o «mundo dos homens», visto que é o nosso grau de

existência que tomamos como termo de comparação, e que deve ser encarado como compreendendo a Terra com o Purgatório, isto é, o conjunto do mundo corporal e do mundo psíquico. Vê-se que isto corresponde exactamente à primeira das duas maneiras de encarar a divisão dos três mundos que mencionámos anteriormente; e a passagem de um a outro destes três mundos pode ser descrita como resultante de uma mudança na direcção geral do ser, ou de uma mudança do *guna* que, predominante nele, determina essa direcção. Existe precisamente um texto védico em que os três *gunas* são assim apresentados como convertendo-se um no outro, procedendo segundo uma ordem ascendente: «Tudo era *tamas*: Ele (o Supremo *Brahma*) ordenou uma mudança e *tamas* tomou a cor (isto é, a natureza) de *rajas* (intermediário entre a obscuridade e a luminosidade); e *rajas*, tendo recebido novamente uma ordem, revestiu-se da natureza de *sattwa*.» Este texto oferece-nos como que um esquema da organização dos três mundos, a partir do caos primordial das possibilidades e conforme a ordem de geração e de encadeamento dos ciclos da existência universal. Aliás, cada ser, para realizar todas as suas possibilidades, deve passar, no que particularmente lhe diz respeito, pelos estados que correspondem respectivamente a estes diferentes ciclos, e é por esse motivo que a iniciação, que tem por objectivo a execução total do ser, se efectua necessariamente pelas mesmas fases; o processo iniciático reproduz rigorosamente o processo cosmogónico, segundo a analogia constitutiva do Macrocosmos e do Microcosmos [5].

---

[5] A teoria dos três *gunas*, referindo-se a todos os modos possíveis da manifestação universal, é naturalmente susceptível de aplicações múltiplas; uma destas aplicações, que diz respeito especialmente ao mundo sensível, encontra-se na teoria cosmológica dos elementos. Mas só tínhamos que considerar aqui o significado mais geral, visto que se tratava somente de explicar a repartição de todo o conjunto da manifestação segundo a divisão hierárquica dos três mundos, e de indicar o alcance dessa repartição do ponto de vista iniciático.

CAPÍTULO SÉTIMO

OS NÚMEROS SIMBÓLICOS

Antes de passarmos às considerações referentes à teoria dos ciclos cósmicos, devemos agora apresentar algumas observações acerca do papel que desempenha o simbolismo dos números na obra de Dante; e encontrámos indicações muito interessantes a este respeito num trabalho do professor Rodolfo Benini [1], que certamente não extraiu delas todas as conclusões que nos parecem comportar. É verdade que este trabalho é uma busca do plano primitivo do «Inferno», feita com intenções sobretudo de ordem literária; mas as verificações às quais conduz essa pesquisa têm realmente um alcance muito mais considerável.

Segundo Benini, haveria para Dante três pares de números com um valor simbólico por excelência: são 3 e 9, 7 e 22, 515 e 666. Para os dois primeiros números não existe qualquer dificuldade: toda a gente sabe que a divisão geral do poema é ternária e acabámos de explicar as razões profundas disso mesmo; por outro lado, já lembrámos que 9 é o número de Beatriz, como se pode ver na *Vita Nuova*. Este número 9 está,

---

[1] «Per la restituzione della Cantica dell'Inferno alla sua forma primitiva» em «Nuovo Patto», Setembro-Novembro 1921, pp. 506-532.

aliás, directamente ligado ao anterior, visto que é o seu quadrado e o que se poderia chamar triplo ternário; é o número das hierarquias angélicas, portanto o dos Céus, e é também o dos círculos infernais, porque existe uma certa relação de simetria inversa entre os Céus e os Infernos. Quanto o número 7, que encontramos especialmente nas divisões do «Purgatório», todas as tradições concordam em tomá-lo igualmente como número sagrado e não nos parece útil enumerar aqui todas as aplicações às quais ele dá lugar; lembramos apenas, como uma das principais, a consideração dos sete planetas, que serve de base a numerosas correspondências analógicas (vimos já um exemplo a propósito das sete artes liberais). O número 22 está ligado a 7 pela relação $^{22}/_{7}$, que é a expressão aproximativa da relação entre a circunferência e o diâmetro, pelo que o conjunto destes dois números representa o círculo, que é a figura mais perfeita para Dante como para os Pitagóricos [2] (e todas as divisões de cada um destes três mundos têm esta forma circular); além disso, 22 reúne os símbolos de dois dos «movimentos elementares» da física aristotélica; o *movimento local*, representado por 2, e o da *alteração*, representado por 20, como o próprio Dante explica no «Convito» [3]. Essas são as interpretações dadas por Benini quanto a este último número; mesmo reconhecendo que elas são perfeitamente justas, devemos, no entanto, dizer que este número não nos parece tão fundamental como ele pensa, e que nos aparece mesmo sobretudo como derivado de um outro que o mesmo autor não menciona senão a título secundário, quando, na realidade, ele tem uma importância maior: é o número 11, de que 22 é um múltiplo.

---

[2] Como para os Peles-Vermelhas (A.C.C.).

[3] O terceiro «movimento elementar», o de «aumento», é representado por 1000; e a soma dos três números simbólicos é 1022, que os «sábios do Egipto», no dizer de Dante, consideravam como o número das estrelas fixas.

Devemos insistir um pouco neste ponto, e diremos primeiramente que essa lacuna nos espantou tanto mais em Benini quanto o seu trabalho se apoia na seguinte nota: no «Inferno», a maior parte das cenas completas ou episódios nos quais se subdividem os diversos cantos compreendem exactamente onze ou vinte e duas estrofes (alguns apenas dez); há também um certo número de prelúdios e de finais em sete estrofes; e, se estas proporções nem sempre foram mantidas intactas, é porque o plano primitivo do «Inferno» foi posteriormente modificado. Nestas condições, porque é que 11 não seria pelo menos tão importante como 22? Estes dois números encontram-se ainda associados nas dimensões atribuídas aos extremos «bolgie», de que as circunferências respectivas são de 11 e 22 milhas; mas 22 não é o único múltiplo de 11 que intervém no poema. Há também 33, que é o número dos cantos nos quais se divide cada uma das três partes; só o «Inferno» é que tem 34, mas o primeiro é antes uma introdução geral que completa o número total de 100 no conjunto da obra. Por outro lado, quando se sabe o que era o ritmo para Dante, pode-se pensar que não foi arbitrariamente que ele escolheu o verso de onze sílabas, assim como a estrofe de três versos, que nos lembra o ternário; cada estrofe tem 33 sílabas, tal como os conjuntos de 11 e 22 estrofes de que se falou contém respectivamente 33 e 66 versos; e os diversos múltiplos de 11 que encontramos aqui têm todos um valor simbólico particular. Portanto, é insuficiente limitar-se, como o faz Benini, a introduzir 10 e 11 entre 7 e 22 para formar «um tetracórdio que tem uma vaga semelhança com o tetracórdio grego», e de que a explicação nos parece antes complicada.

A verdade é que o número 11 desempenhava um papel considerável no simbolismo de certas organizações iniciáticas; e, quanto aos seus múltiplos, lembraremos apenas o seguinte: 22 é o número das letras do alfabeto hebraico, e sabemos qual é a sua importância na Kabbala; 33 é o número dos anos

da vida terrestre de Cristo, que se encontra na idade simbólica do Rosa-Cruz maçónico, e também no número de graus da Maçonaria escocesa; 66 é, em árabe, o valor numérico total do nome *Allah* e 99 é o número dos principais atributos divinos segundo a tradição islâmica; e sem dúvida poder-se-ia ainda assinalar outras aproximações. Para além das significações diversas que podem ligar-se a 11 e aos seus múltiplos, a sua utilização feita por Dante constituia um verdadeiro «sinal de reconhecimento», no sentido mais estrito dessa expressão; e é aí que reside, quanto a nós, precisamente a razão das modificações que o «Inferno» sofreu após a sua primeira redacção. Entre os motivos que levaram a estas modificações, Benini encara certas mudanças no plano cronológico e arquitectónico da obra que são possíveis, sem dúvida, mas que não nos parecem claramente provadas; mas menciona ainda também «os factos novos de que o poeta queria dar conta no sistema das profecias» e é aqui que ele parece aproximar-se da verdade, sobretudo quando acrescenta: «por exemplo, a morte do Papa Clemente V, ocorrida em 1314, quando o "Inferno", na sua primeira redacção, devia já estar terminado.» Efectivamente, a verdadeira razão, aos nossos olhos, são os acontecimentos que ocorreram entre 1300 e 1314, isto é, a destruição de Ordem do Tempo e as suas diversas consequências (4); e Dante, aliás, não pôde evitar de indicar estes acontecimentos quando, fazendo predizer por Hughes Capet os crimes de Filipe

(4) É interessante considerar a sucessão destas datas: em 1307, Filipe o Belo, de acordo com Clemente V, faz aprisionar o Grão-Mestre e os principais dignitários da Ordem do Templo (em número de 72, diz-se, e trata-se aí de um número simbólico); em 1308, Henrique de Luxemburgo é eleito imperador; em 1312, a Ordem do Templo é abolida oficialmente; em 1313, o imperador Henrique VII morre de modo misterioso, certamente envenenado; em 1314, decorre o suplício dos Templários, cujo processo durava há sete anos; ao mesmo ano, o rei Filipe o Belo e o Papa Clemente V morrem por seu turno.

o Belo, depois de ter falado do ultraje que este fez «a Cristo no seu vigário», prossegue nestes termos (5) :

«Veggio i nuovo Pilato si crudele,
Che ciò nol sazia, ma, senza decreto,
Porta nel Tempio le cupide vele.»

E, coisa ainda mais espantosa, a estrofe seguinte (6), contém, nos termos próprios, o «Nekam Adonai» (6) dos «Kadosch» Templários:

«O Signor mio, quando sarò ioieto
A veder *la vendetta,* che, nascosa,
Fa dolce l'ira tua nel tuo segreto?»

São certamente esses os «factos novos» que Dante teve que levar em conta, e isso por motivos diferentes daqueles em que se pode pensar quando se ignora a natureza das organizações às quais ele pertencia. Estas organizações, que procediam da Ordem do Templo e que recolheram uma parte da sua herança, dissimularam-se então muito mais cuidadosamente do que antes, sobretudo depois da morte do seu chefe exterior, o imperador Henrique VII de Luxemburgo, do qual Beatriz,

(5) «Purgatório», XX, 91-93. O móbil de Filipe o Belo, para Dante, é a avareza e a cupidez; há talvez uma relação mais estreita do que se poderia supor entre os dois factos imputáveis a este rei: a destruição da Ordem do Templo e a alteração das moedas.

(6) «Purgatório», XX, 94-96.

(7) Em hebraico, estas palavras significam «Vingança, ó Senhor!». Adonai deveria traduzir-se mais literalmente por «meu Senhor» e deve notar-se que é exactamente assim que se encontra apresentado no texto de Dante.

por antecipação, tinha mostrado a Dante o respectivo lugar no mais alto dos Céus ([8]). Desde então convinha ocultar o sinal «de reconhecimento» a que fizemos alusão: as divisões do poema em que o número 11 aparecia mais claramente deviam ser, não propriamente suprimidas, mas tornadas menos visíveis, de maneira a poderem ser encontradas apenas por aqueles que conheceriam a sua razão de ser e a significação; e se se pensar que passaram seis séculos antes que a sua existência tivesse sido publicamente assinalada, devemos admitir que as precauções pretendidas foram bem tomadas e que não careciam de eficácia ([9]).

Por outro lado, ao mesmo tempo que fazia estas mudanças na primeira parte do seu poema, Dante aproveitava para introduzir aí novas referências a outros números simbólicos; eis o que a esse respeito diz Benini: «Dante imaginou, então, regular os intervalos entre as profecias e outros traços salientes do poema, de maneira que estes respondessem um ao outro após um determinado número de versos, escolhidos naturalmente entre os números simbólicos. Em suma, foi um sistema de

([8]) «Paradiso», XXX, 124-148. Esta passagem é precisamente aquela em que se faz questão do «convento delle biache stole». As organizações de que se trata tinham tomado como palavra de passe *Altri*, que Aroux («Dante herétique, revolutionnaire et socialiste», p. 227) interpreta assim: «Arrigo Lucemburghese, Teutonico, Romano Imperatore»; pensamos que a palavra «Teutonico» é inexacta e deve ser substituída por «Templare». É, aliás, verdadeiro que devia haver aí uma certa relação entre a Ordem do Templo e a dos «Cavaleiros Teutónicos»; por alguma razão foram fundadas quase simultaneamente, a primeira em 1118 e a segunda em 1128. Aroux supõe que a palavra *altri* poderia ser interpretada como acaba de ser dito numa certa passagem de Dante («Inferno», IX, 9) e que igualmente a palavra «tal» (id., VIII, 130 e IX, 8) poderia traduzir-se por «Teutonico Arrigo Lucemburghese»).

([9]) O número 11 foi conservado no ritual do 33.º grau escocês, em que está precisamente associado à data da abolição da Ordem do Templo, contada segundo a era maçónica e não segundo a era vulgar.

consonâncias e de períodos rítmicos, substituído a um outro, mas bem mais complicado e *secreto* que este, como convém à linguagem da revelação falada por seres que vêem o futuro. E eis que aparecem os famosos 515 e 666, de que a triologia está cheia: 666 versos separam a profecia de Ciacco da de Virgílio, 515 a profecia de Farinata da de Ciacco; 666 interpõem-se de novo entre a profecia de Brunetto Latini e a de Farinata, e ainda 515 entre a profecia de Nicolau III e a de messire Brunetto.» Estes números 515 e 666, que vemos, assim, alternarem-se regularmente, opõem-se um ao outro no simbolismo adoptado por Dante: com efeito, sabe-se que 666 é, no «Apocalipse», o «número da besta» e que se fizeram inúmeros cálculos, muitas vezes fantasistas, para encontrar o nome do Anticristo, do qual ele deve representar o valor numérico, «porque este número é um nome de homem» ([10]); por outro lado, 515 é expressamente enunciado, com uma significação directamente contrária àquela, na predição de Beatriz: «Un *cinquecento diece e cinque,* messo di Dio...» ([11]) Pensou-se que este 515 era a mesma coisa que o misterioso *Veltro,* inimigo da loba que se encontra, assim, identificada com a besta apocalíptica ([12]); e chegou mesmo a supor-se que um e outro destes símbolos designavam Henrique de Luxemburgo ([13]). Não temos a intenção de discutir aqui o significado do *Veltro* ([14]), mas não cremos que seja necessário ver nele uma alusão a um

([10]) «Apocalipse», XIII, 18.

([11]) «Purgatório», XXXIII, 43-44.

([12]) «Inferno», I, 100-111. Sabe-se que a loba foi primeiramente o símbolo de Roma, mas que ela foi substituída pela águia na época imperial.

([13]) E. G. Parodi, «Poesia e Storia nella Divina Commedia».

([14]) O *Veltro* é um cão, e Aroux sugere a possibilidade de uma espécie de jogo de palavras entre *cane* e o título de *Khan* dado pelos Tártaros aos seus chefes; assim, um nome como o de *Can Grande della Scala,* o protector de Dante, poderia muito bem ter um duplo sentido. Esta aproximação nada tem de inverosímil, porque não é o único exemplo que se

determinado personagem; para nós, trata-se somente de um dos aspectos da cencepção geral que Dante tinha do Império ([15]). Benini, notando que o número 515 se transcreve em letras latinas por DXV, interpreta estas letras como iniciais designando *Dante, Veltro di Cristo*; mas essa interpretação é singularmente forçada e, aliás, nada nos autoriza a supor que Dante tenha querido identificar-se com esse «enviado de Deus». Na realidade, basta mudar a ordem das letras numéricas para ter DVX, isto é, a palavra *Dux*, que se compreende sem qualquer outra explicação ([16]); e acrescentaremos que a soma dos algarismos de 515 dá ainda o número 11 ([17]) : este *Dux* pode muito bem ser Henrique de Luxemburgo, se se quiser, mas ele é também, e ao mesmo título, qualquer outro chefe que poderia ser escolhido pelas mesmas organizações para realizar o objectivo que elas se tinham proposto na ordem social e que a Maçonaria escocesa designa ainda como o «reino do Santo Império» ([18]).

---

pode dar de um simbolismo repousando sobre uma semelhança fonética; acrescentaremos mesmo que em diversas línguas a raiz *can* ou *Kan* significa «poder», o que se liga ainda com a mesma ordem de ideias.

([15]) O Imperador, tal como Dante o concebe, é comparável ao *Chakravarti* ou monarca universal dos hindús, cuja função essencial é a de fazer reinar a paz *sarvabhaumika*, ou seja, estendendo-se a toda a Terra; haveria também aproximações a fazer entre essa teoria do Império e a do Califado em Mohyiddin.

([16]) Pode-se, aliás, notar que este *Dux* é o equivalente do *Khan* tártaro.

([17]) De igual modo, as letras DIL, primeiras das palavras *Diligite justitiam*... que são inicialmente enunciadas em separado («Paradiso», XVIII, 78) valem 551, que é formado dos mesmos algarismos que 515, colocados numa outra ordem, e que se reduz igualmente a 11.

([18]) Certos Supremos Conselhos escoceses, nomeadamente o da Bélgica, eliminaram, todavia, das suas Constituições e dos seus rituais a expressão «Santo Império», onde ela existia; vemos aí o indício de uma singular incompreensão do simbolismo, mesmo nos seus elementos mais fundamentais, e isso mostra a que degenerescência chegaram, mesmo nos seus mais altos graus, certas fracções da Maçonaria contempornea.

CAPITULO OITAVO

OS CICLOS CÓSMICOS

Depois destas observações, que julgamos apropriadas para fixar alguns pontos históricos importantes, chegamos ao que Benini chama a «cronologia» do poema de Dante. Lembrámos já que este efectua a sua viagem através dos mundos durante a Semana Santa, isto é, no período do ano litúrgico que corresponde ao equilíbrio da Primavera; e também vimos que é nessa época, segundo Aroux, que os *cátaros* faziam as suas iniciações. Por outro lado, nos capítulos maçónicos de Rosa-Cruz a comemoração da Ceia é celebrada na Quinta-Feira Santa, e os trabalhos são retomados simbolicamente na Sexta-Feira, às três horas de tarde, ou seja, no dia e na hora em que Cristo morreu. Finalmente, o começo dessa Semana Santa do ano de 1300 coincide com a lua cheia; e poder-se-ia fazer notar, a propósito, para completar as concordâncias assinaladas por Aroux, que é também na lua cheia que os *noaquitas* têm as suas reuniões.

Esse ano de 1300 marca, para Dante, o meio da sua vida (tinha então 35 anos) e é também para ele o meio dos tempos; aqui, ainda, citaremos o que diz Benini: «Extasiado, num pensamento extraordinariamente egocêntrico, Dante situou a sua visão no meio da vida do mundo — o movimento dos céus

tinha durado 65 séculos até ele, e devia durar 65 depois dele — e, por um jogo hábil, fazia aí encontrarem-se os aniversários exactos, em três espécies de anos astronómicos, dos maiores acontecimentos da História, e numa quarta espécie, o aniversário do maior acontecimento da sua vida pessoal.» O que deve, sobretudo, reter a nossa atenção é o cálculo da duração total do mundo, ou diríamos melhor, do ciclo actual: duas vezes 65 séculos, ou seja, 130 séculos ou 13 000 anos, de que os 13 séculos decorridos desde o começo da era cristã formam exactamente a décima parte. O número 65 é, aliás, notável em si mesmo: pela adição dos seus algarismos refere-se a 11, e, ainda mais, este número 11 encontra-se decomposto em 6 e 5, que são os números simbólicos respectivos do Macrocosmos e do Microcosmos, e que Dante faz sair um e outro da unidade principal quando diz: «... Cosi come raia dell'*un*, se si conosce, il *cinque e il sei*» (¹). Enfim, traduzindo 65 para letras latinas como fizemos para 515, temos LXV, ou, como a mesma inversão anterior, LVX, isto é, a palavra *Lux*; e isto pode ter uma relação com a era maçónica da *Verdadeira Luz* (²).

Mas vejamos o mais interessante: a duração de 13 000 anos não é senão o meio período da precessão dos equinócios, calculado com um erro que é somente de 40 anos por excesso, portanto inferior a meio século, e que representa, por consequência, uma aproximação muito aceitável, sobretudo quando essa duração é expressa em séculos. Efectivamente, o período total é na realidade de 25 920 anos, pelo que a metade é de 12 960 anos; esse meio período é o «grande ano» dos persas e dos gregos, calculado, por vezes, também em 1200 anos, o que é muito menos exacto do que os 1300 anos de Dante. Esse «grande ano» era efectivamente olhado pelos antigos como o tempo que decorre entre duas renovações do mundo, o que deve, sem dúvida, interpretar-se na História da humanidade terrestre, como o intervalo que separa os grandes cataclismos nos quais desaparecem continentes inteiros (e de que o último foi o da destruição da Atlântida). Para dizer a verdade, trata-se aí, apenas, de um ciclo secundário, que poderia ser considerado como uma fracção de um outro ciclo mais extenso; mas em virtude de uma certa lei de correspondência, cada um dos ciclos secundários reproduz, numa escala mais reduzida, fases que são comparáveis à dos grandes ciclos nos quais ele se integra. O que pode ser dito das leis cíclicas, em geral, encontrará, portanto, a sua aplicação em diferentes graus: ciclos históricos, ciclos geológicos, ciclos propriamente cósmicos, com divisões e subdivisões que multiplicam ainda estas possibilidades de aplicação. Aliás, quando se ultrapassam os limites do mundo terrestre, não pode ser mais questão de medir a duração de um ciclo por um número de anos entendido literalmente; os números tomam então um valor puramente simbólico e exprimem proporções, mais do que durações reais. Não é menos verdadeiro que na cosmologia hindú todos os números cíclicos são essencialmente baseados sobre o período da precessão dos equinócios, com a qual têm relações nitidamente determinadas (³); é, portanto, esse o fenómeno fundamental na aplicação astronómica das leis cíclicas e, por consequência, o ponto de partida natural de todas as transposições analógicas às quais estas mesmas leis podem dar lugar. Não podemos pensar em encarar aqui o desenvolvimento destas teorias; mas é notável que Dante tenha tomado a mesma base para a sua cronologia simbólica, e em relação ainda a este ponto podemos

(¹) «Paradiso», XV, 56-57.

(²) Acrescentaremos, ainda, que o número 65 é, em hebraico, o do nome divino *Adonai*.

(³) Os principais destes números cíclicos são 72, 108 e 432; é fácil de ver que se trata de fracções exactas do número 25 920, ao qual estão directamente ligados pela divisão geométrica do círculo; e essa divisão é ainda uma aplicação dos números cíclicos.

constatar o seu perfeito acordo com as doutrinas tradicionais do Oriente [4].

Mas podemo-nos perguntar por que razão Dante situa a sua visão exactamente no meio do «grande ano», e se devemos realmente, a este respeito, falar de «egocentrismo», ou se não haverá nisso razões de outra ordem. Podemos primeiramente fazer notar que, se se tomar um ponto de partida qualquer no tempo, e se se contar, a partir dessa origem, a duração do período cíclico, chega-se sempre a um ponto que estará em perfeita correspondência com aquele de que se partiu, porque é essa correspondência entre os elementos dos ciclos sucessivos que assegura a continuidade destes. Pode-se portanto escolher a origem, de modo a colocar-se idealmente no meio de um tal período; têm-se, assim, duas durações iguais, uma anterior e outra posterior, no conjunto das quais se efectua verdadeiramente toda a revolução dos céus, visto que todas as coisas se encontram, no fim, numa posição não idêntica (pretendê-lo seria cair no erro do «eterno retorno» de Nietzsche) mas analogicamente correspondente à que tinham no começo. Isto pode ser representado geometricamente da maneira seguinte: se o ciclo de que se trata é o meio período da precessão dos equinócios, e se se representa o período inteiro por uma circunferência, bastará traçar um diâmetro horizontal

(4) De resto, no fundo, existe um acordo entre todas as tradições, quaisquer que sejam as suas diferenças de forma; é assim que a teoria das quatro Idades da Humanidade (que se reporta a um ciclo mais extenso do que o o de 13 000 anos) encontra-se simultaneamente na Antiguidade greco-romana, entre os hindús e entre os povos da América Central. Pode-se encontrar uma alusão a estas quatro Idades (de Ouro, de Prata, de Bronze e de Ferro) na figura do «velho de Creta» («Inferno», XIV, 94-120) que é, aliás, idêntica à estátua do sonho de Nabucodonosor (Daniel, II); e os quatro rios dos Infernos, que Dante dela faz sair, não deixam de ter uma certa relação analógica com os do Paraíso terrestre; tudo isso só se comprende fazendo referência às leis cíclicas.

para dividir essa circunferência em duas metades de que cada uma representará meio período, o começo e o fim deste correspondendo às duas extremidades do diâmetro; se se considera apenas a meia circunferência superior, e se se traçar o raio vertical, este atingirá o ponto médio, correspondente ao «meio dos tempos». A figura assim obtida é o sinal ⊖, ou seja, o símbolo alquímico do reino mineral [5]; encimado por uma cruz, é o «globo do mundo», hieróglifo da Terra e emblema do poder imperial [6]. Esta última utilização do símbolo em questão permite pensar que ele devia ter para Dante um valor especial; e a adjunção da cruz encontra-se implicada no facto de que o ponto central onde ele se colocava correspondia geograficamente a Jerusalém, a qual representava para ele o que podemos chamar o «pólo espiritual» [7]. Por outro lado, nos antípodas de Jerusalém, ou seja, no outro pólo, eleva-se o monte do Purgatório, no cimo do qual brilham as quatro estrelas que formam a constelação do «Cruzeiro do Sul» [8]. aí é a entrada dos Céus, como por baixo de Jerusalém é a entrada dos Infernos; e encontramos representada, nesta oposição, a antítese do «Cristo doloroso» e do «Cristo glorioso».

Poder-se-á julgar estranho, à primeira vista, que estabeleçamos assim uma assimilação entre um simbolismo cronológico e um simbolismo geográfico; e, no entanto, é aí que queríamos chegar para dar à nota anterior o seu verdadeiro significado, porque a sucessão temporal, em tudo isto, não é ela própria senão um modo de simbólica expressão. Qualquer ciclo

(5) Este símbolo é um dos que se referem à divisão quaternária do círculo, cujas aplicações analógicas são quase inumeráveis.

(6) Cf. Oswald Wirth, «Le Symbolisme hermetique dans ses rapports avec l'Alchimie et la Franc-Maçonnerie», pp. 19 e 70-71.

(7) O simbolismo do polo desempenha um papel considerável em todas as doutrinas tradicionais; mas para dar a sua explicação completa seria necessário consagrar-lhe todo um estudo especial.

(8) «Purgatório», I, 22-27.

pode ser dividido em duas fases, que são, cronologicamente, as suas duas metades sucessivas, e é sob esta forma que primeiramente as encarámos; mas, na realidade, estas duas fases representam respectivamente a acção de duas tendências adversas, e, aliás, complementares; e essa acção pode, evidentemente, ser simultânea, assim como pode ser sucessiva. Colocar-se no meio do ciclo é, portanto, colocar-se no ponto em que estas duas tendências se equilibram; como dizem os iniciados muçulmanos, é o «lugar divino onde se conciliam os contrastes e as antinomias»; é o centro da «roda das coisas», segundo a expressão hindú, o «meio invariável» da tradição extremo-oriental, o ponto fixo à volta do qual se efectua a rotação das esferas, a mutação perpétua do mundo manifestado. A viagem de Dante efectua-se seguindo o «eixo espiritual» do mundo; efectivamente, só daí se podem ver todas as coisas de modo permanente, porque se está em si mesmo subtraído à mudança, e se tem, por consequência, uma visão sintética e total.

Do ponto de vista propriamente iniciático, o que acabamos de indicar corresponde ainda a uma verdade profunda: o ser deve, antes de tudo, identificar o centro da sua própria individualidade (representado pelo coração no simbolismo tradicional) com o centro cósmico do estado de existência ao qual pertence essa individualidade, e que ele vai tomar como base para se elevar aos estados superiores. É neste centro que reside o equilíbrio perfeito, imagem da imutabilidade principal no mundo manifestado; é aí que se projecta o eixo que liga entre eles todos os estados, o «raio divino» que, no seu sentido ascendente, conduz directamente a esses estados superiores que se devem alcançar. Qualquer ponto possui virtualmente estas possibilidades e é, se assim se pode dizer, o centro em potência; mas é necessário que o seja efectivamente, por uma identificação real, para tornar actualmente possível o desenvolvimento total do ser. Eis a razão por que Dante, para poder subir aos Céus, devia colocar-se primeiro num ponto que fosse

verdadeiramente o centro do mundo terrestre; e esse ponto é o centro do mundo, simultaneamente segundo o tempo e segundo o espaço, ou seja, em relação às duas condições que caracterizam essencialmente a existência neste mundo.

Se agora retomarmos a representação geométrica de que nos servimos anteriormente, vemos ainda que o raio vertical, indo da superfície da terra até ao seu centro, corresponde à primeira parte da viagem de Dante, ou seja, à travessia dos Infernos. O centro da terra é o ponto mais baixo, visto que é para aí que tendem, de todas as partes, as forças de gravidade; assim que ele é ultrapassado, começa a nova subida e vai efectuar-se na direcção oposta, para atingir os antípodas do ponto de partida. Para representar essa segunda fase deve-se então prolongar o raio além do centro, de maneira a completar o diâmetro vertical; tem-se a figura do círculo dividido por uma cruz, ou seja, o sinal ⊕, que é o símbolo hermético do reino vegetal. Ora, se se observar, de modo geral, a natureza dos elementos simbólicos que desempenham um papel preponderante nas duas primeiras partes do poema, pode-se verificar, com efeito, que eles se referem, respectivamente, aos dois reinos mineral e vegetal; não insistiremos na relação evidente que une o primeiro às regiões interiores da terra, e lembraremos apenas as «árvores místicas» do Purgatório e do Paraíso terrestre. Poder-se-ia esperar ver a correspondência prosseguir entre a terceira parte e o reino animal; mas, para dizer a verdade, não é assim porque os limites do mundo

---

([9]) O símbolo hermético do reino animal é o signo ⊕, que comporta o diâmetro vertical inteiro e somente a metade do diâmetro horizontal; este símbolo é, de qualquer modo, o inverso do do reino mineral, o que era horizontal num, tornando-se vertical no outro e reciprocamente; e o símbolo do reino vegetal, onde existe uma espécie de simetria ou de equivalência entre as duas direcções horizontal e vertical, representa bem um estado intermediário entre os dois outros.

terrestre estão aqui ultrapassados, pelo que não é mais possível aplicar a continuação do mesmo simbolismo. É no final da segunda parte, ou seja, ainda no Paraíso terrestre, que encontramos a maior abundância de símbolos animais; é necessário ter percorrido os três reinos, que representam as diversas modalidades da existência no nosso mundo, antes de se pasar a outros estados, cujas condições são totalmente diferentes ([10]).

Devemos ainda considerar os dois pontos opostos, situados nas extremidades do eixo que atravessa a terra, e que são, como dissemos, Jerusalém e o Paraíso terrestre. Trata-se, de qualquer modo, das projecções verticais dos dois pontos que marcam o começo e o fim do ciclo cronológico, e que tínhamos, como tal, feito corresponder às extremidades do diâmetro horizontal da figuração precedente. Se estas extremidades representam a sua oposição segundo o espaço, tem-se, assim, uma expressão do papel complementar dos dois princípios cuja acção, no nosso mundo, se traduz pela existência das duas condições do tempo e do espaço. A projecção vertical poderia ser vista como uma projecção no «intemporal», se nos é permitido exprimir assim, visto que se efectua segundo o eixo de onde todas as coisas são vistas de modo permanente e já não transitório; a passagem do diâmetro horizontal ao diâmetro vertical representa, então, verdadeiramente, uma transmutação da sucessão em simultaneidade.

Mas, dirão, qual a relação existente entre os dois pontos em questão e as extremidades do ciclo cronológico? Para um deles, o Paraíso terrestre, esta relação é evidente, e é isso

([10]) Faremos notar que os três graus da Maçonaria simbólica têm, em certos ritos, palavras de passe que representam também, respectivamente, os três reinos, mineral, vegetal e animal; além do mais, a primeira destas palavras interpreta-se, por vezes, num sentido que tem estreita relação com o simbolismo do «globo do mundo».

que corresponde realmente ao começo do ciclo; mas, para o outro, deve-se notar que a Jerusalém terrestre é tomada como a prefiguração da Jerusalém celeste que descreve o «Apocalipse»; simbolicamente, aliás, é também em Jerusalém que se coloca o lugar da ressurreição e do julgamento, os quais encerram o ciclo. A situação dos dois pontos nos antípodas um do outro assume ainda um novo significado quando se observa que a Jerusalém celeste não é senão a própria reconstituição do Paraíso terrestre, de acordo com uma analogia aplicada em sentido inverso ([11]). No começo dos tempos, ou seja, do ciclo actual, o Paraíso terrestre tornou-se inacessível, na sequência da queda do homem; a Jerusalém nova deve «descer do céu à terra» no final deste mesmo ciclo, para marcar o restabelecimento de todas as coisas na sua ordem primordial, e pode-se dizer que ela desempenhará para esse ciclo futuro o mesmo papel que o Paraíso terrestre para o actual. Efectivamente, o final de um ciclo é análogo ao seu começo, e coincide com o começo do ciclo seguinte; aquilo que era apenas virtual no começo do ciclo encontra-se efectivamente realizado no seu final, e engendra, então, imediatamente, as virtualidades que se desenvolverão, por seu turno, no decurso do ciclo futuro; mas essa é uma questão sobre a qual não poderíamos insistir demasiado sem sair inteiramente do nosso tema ([12]). Acres-

([11]) Existe entre o Paraíso terrestre e a Jerusalém celeste a mesma relação existente entre os dois Adão de que fala São Paulo (1.ª Epístola aos Coríntios, XV).

([12]) Há ainda, a este respeito, muitas outras questões que se poderia tornar interessante aprofundar, como por exemplo: porque é que o Paraíso terrestre é descrito como um jardim e com um simbolismo vegetal, enquanto a Jerusalém celeste é descrita como uma cidade e com um simbolismo mineral? É que a vegetação representa a elaboração dos germes na esfera da assimilação vital, enquanto os minerais representam os resultados definitivamente fixados, «cristalizados», por assim dizer, no termo do desenvolvimento cíclico.

centaremos apenas, para indicar ainda um outro aspecto do mesmo simbolismo, que o centro do ser, ao qual fizemos alusão mais atrás, é designado pela tradição hindú como a «cidade de Brahma» (em sanscrito, «Brahmapura») e que diversos textos se lhe referem em termos quase idênticos aos que encontramos na descrição apocalíptica da Jerusalém celeste ([13]). Finalmente, e para voltar ao que se refere mais directamente à viagem de Dante, convém observar que, se é o ponto inicial do ciclo que se torna o termo da travessia do mundo terrestre, há aí uma alusão formal a esse «retorno às origens« que ocupa lugar importante em todas as doutrinas tradicionais, e sobre o qual, através de um notável encontro, o Esoterismo islâmico e o Taoísmo insistem mais especialmente; aliás, trata-se, ainda da restauração do «estado edénico» de que já falámos, e que deve ser encarado como uma condição prévia para a conquista dos estados superiores do ser.

O ponto equidistante das duas extremidades de que acabamos de falar, ou seja, o centro da terra, é, como dissemos, o ponto mais baixo e corresponde também ao meio do ciclo

([13]) A aproximação à qual estes textos dão lugar é ainda mais significativa quando se conhece a relação que une o *Cordeiro* («Agneau», em francês) do simbolismo cristão ao *Agni* védico (cujo veículo é, aliás, representado pelo carneiro). Não pretendemos afirmar que hoje entre as palavras *Agnus* e *Ignis* (equivalente latino de *Agni*) outra coisa que não seja uma dessas semelhanças fonéticas a que fazíamos alusão mais atrás, que podem muito bem não corresponder a nenhum parentesco linguístico propriamente dito, mas que, por isso, não são puramente acidentais. Queremos, acima de tudo, referir um certo aspecto do simbolismo do fogo que em diversas formas tradicionais se liga estreitamente com a ideia do «Amor», transposta para um sentido superior, como o faz Dante; e, fazendo isso, Dante inspira-se ainda em São João, ao qual as Ordens de Cavalaria sempre ligaram as suas concepções doutrinais. Por outro lado, convém fazer notar que o Cordeiro se encontra associado simultaneamente com as representações do Paraíso terrestre e com as de Jerusalém celeste.

cósmico, quando este ciclo é visto cronologicamente ou sob o aspecto da sucessão. Efectivamente, dividir o conjunto em duas fases ,uma descendente, indo no sentido de uma diferenciação cada vez mais acentuada, e a outra ascendente, de retorno ao estado principal. Estas duas fases, que a doutrina hindú compara às da respiração, encontram-se igualmente nas teorias herméticas, onde são chamadas «coagulação» e «solução»: em virtude das leis de analogia, a «Grande Obra» reproduz resumidamente todo o ciclo cósmico. Pode-se ver aí a predominância respectiva das duas tendências adversas, *tamas* e *sattwa*, que definimos anteriormente: a primeira manifesta-se em todas as forças de contracção e de condensação, a segunda em todas as forças de expansão e dilatação; e encontramos ainda, a este respeito, uma correspondência com as propriedades opostas do calor e do frio, a primeira dilatando os corpos, enquanto a segunda os contrai; por isso o último círculo do Inferno é gelado. Lúcifer simboliza o «atractivo inverso da natureza», isto é, a tendência para a individualização, com todas as limitações que lhe são inerentes; a sua residência é, então, «il punto al qual si traggon d'ogni parti i pesi» ([14]), ou, por outras palavras, o centro destas forças atractivas e compreensivas que no mundo terrestre são representadas pela gravidade; e esta, que atrai os corpos para baixo (o qual é, em todos os lugares, o centro da terra) é verdadeiramente uma manifestação de *tamas*. Podemos anotar, de passagem, que isto vai contra a hipótese geológica do «fogo central», porque o ponto mais baixo deve ser precisamente aquele em que a densidade e a solidez atingem o seu máximo; e, por outro lado, não é menos contrária à hipótese, encarada por certos astrónomos, de um «fim do mundo» por congelação, visto que esse fim não pode ser senão um regresso à indiferenciação. Aliás, essa última hipótese está em contradição com todas as concepções tradi-

([14]) «Inferno», XXXIV, 110-111.

cionais; não é apenas para Heráclito e para os Estoicos que a destruição do mundo devia coincidir com o seu abrasamento; a mesma afirmação encontra-se mais ou menos por toda a parte, desde os *Puranas* da Índia ao «Apocalipse»; e devemos ainda verificar o acordo destas tradições com a doutrina hermética, para a qual o fogo (que é, dos elementos, aquele em que *sattwa* predomina) é o agente da «renovação da natureza» ou da «reintegração final».

O centro da terra representa, portanto, o ponto extremo da manifestação no estado de existência considerado; é um verdadeiro ponto de passagem, a partir do qual se produz uma mudança de direcção, passando a preponderância de uma para outra das duas tendências adversas. É por essa razão que, desde que se atinge o fundo dos Infernos, começa a ascensão ou o retorno ao princípio, sucedendo imediatamente à descida; e a passagem de um a outro dos hemisférios efectua-se contornando o corpo de Lúcifer, de um modo que nos faz pensar que a consideração deste ponto central não deixa de ter certa relação com os mistérios maçónicos da «Câmara do Meio», em que se trata igualmente de morte e de ressurreição. Por todo o lado e sempre encontramos igualmente a expressão simbólica das duas fases complementares que na iniciação ou na «Grande Obra» hermética (que, no fundo, são uma e a mesma coisa) traduzem estas mesmas leis cíclicas, universalmente aplicáveis, e sobre as quais, para nós, repousa toda a construção do poema de Dante.

CAPÍTULO NONO

ERROS DAS INTERPRETAÇÕES SISTEMÁTICAS

Pensarão, talvez, alguns que este estudo levanta ainda mais questões do que aquelas que resolve e, para dizer a verdade, não saberíamos como protestar contra semelhante crítica, se é que se trata realmente de uma crítica; mas só o poderá ser para aqueles que ignoram como o conhecimento iniciático difere de todo o saber profano. Por esse motivo, desde o início, tivemos o cuidado de avisar que não pretendíamos fazer uma exposição completa do tema, porque a sua própria natureza nos impedia de ter semelhante pretensão; e, aliás, tudo se passa de tal modo neste domínio que certamente seriam necessários diversos volumes para desenvolver, como o mereceriam, as múltiplas questões a que aludimos no decurso deste trabalho, sem falar de todas as que não tivemos ocasião de abordar, mas que esse desenvolvimento, se o levássemos a cabo, introduziria inevitavelmente.

Para terminar, diremos apenas, para que ninguém possa equivocar-se acerca das nossas intenções, que os pontos de vista que indicámos não são de nenhum modo exclusivos e que, sem dúvida, existem ainda outros nos quais nos pederíamos igualmente situar e dos quais se tirariam conclusões não menos importantes, completando-se todos estes pontos de vista, em

perfeita concordância na unidade da síntese total. É da própria essência do simbolismo iniciático de não se poder reduzir a fórmulas mais ou menos estreitamente sistemáticas como aquelas em que se compraz a Filosofia profana; o papel das símbolos é o de serem o suporte de concepções cujas possibilidades de extensão são verdadeiramente ilimitadas, e toda a expressão não é, em si mesma, senão um símbolo; portanto, é preciso sempre reservar a parte de inexprimível que, na ordem da Metafísica pura, é o que mais importa.

Nestas condições, compreender-se-á, sem dificuldade, que as nossas pretensões se limitem a fornecer um ponto de partida à reflexão daqueles que, interessando-se verdadeiramente por estes estudos, são capazes de compreenderem o seu alcance real, e a indicar-lhes o caminho de certas pesquisas de que nos parece poder-se tirar especial proveito. Portanto, se este trabalho tivesse como efeito suscitar outros no mesmo sentido, esse único resultado estaria longe de poder ser desprezado, tanto mais que, para nós, não se trata de fazer erudição mais ou menos vã, mas antes de verdadeira compreensão, e somente através de tais meios será possível, um dia, fazer sentir aos nossos contemporâneos a estreiteza e a insuficiência das suas habituais concepções. O objectivo que nós temos, assim, em vista é talvez muito longínquo, mas não devemos, no entanto, impedir-nos de pensar nele e de para ele entender, contribuindo pela nossa parte, por muito fraca que ela seja, a fazer alguma luz sobre um aspecto muito pouco conhecido da obra de Dante.

SÃO BERNARDO

Entre as grandes figuras da Idade Média há poucas cujo estudo seja mais apropriado do que a de São Bernardo para dissipar certos preconceitos caros ao espírito moderno. Efectivamente, haverá algo mais desconcertante, para esse espírito, do que ver um puro contemplativo, que sempre quis ser assim e continuar a sê-lo, chamado a desempenhar um papel preponderante na condução dos negócios da Igreja e do Estado, e triunfando muitas vezes onde tinha fracassado toda a prudência dos políticos e dos diplomatas de profissão? Haverá algo mais surpreendente, e mesmo mais paradoxal, de acordo com a maneira vulgar de julgar as coisas, do que um místico que só sente desdém por aquilo que ele chama «as argúcias de Platão e subtilezas de Aristóteles» e, que todavia, vence sem dificuldade os mais subtis dialécticos do seu tempo? Toda a vida de São Bernardo poderia parecer destinada a mostrar, através de um exemplo fulgurante, que existem, para resolver os problemas de ordem intelectual e mesmo de ordem prática, meios totalmente diferentes daqueles que se tornou hábito, desde há muito tempo, considerar como os únicos eficazes, sem dúvida porque eles são os únicos ao alcance de uma sabedoria puramente humana, que nem sequer é a sombra da verdadeira sabedoria. Essa

vida aparece, assim, de qualquer modo, como uma refutação antecipada destes erros, aparentemente opostos mas realmente solidários, que são o Nacionalismo e o Pragmatismo (1); e, ao mesmo tempo, confunde e derruba, para quem as examina imparcialmente, todas as ideias preconcebidas dos historiadores «cientistas» que consideram, com Renan, que «a negação do sobrenatural constitui a própria essência da crítica», o que nós admitimos, aliás, de bom grado, mas porque vemos nessa incompatibilidade o contrário do que eles vêem nela: a condenação da própria «crítica», e não a do sobrenatural. Na verdade, que lições poderiam, na nossa época, ser mais proveitosas do que essas?

*
* *

Bernardo nasceu em 1090, em Fontaines-lès-Dijon; os seus pais pertenciam à alta nobreza de Borgonha, e se apontamos esse facto é porque nos parece que alguns traços da sua vida e da sua doutrina, de que falaremos seguidamente, podem, até certo ponto, estar ligados a essa origem. Não queremos, somente, dizer que é possível explicar desse modo o ardor por vezes belicoso do seu zelo ou a violência que ele pôs muitas vezes nas polémicas para que foi arrastado, e que era, aliás, meramente superficial, porque a bondade e a doçura constituiam, incontestavelmente, o fundo do seu carácter. Pretendemos, sobretudo, aludir às suas relações com as instituições e o ideal da Cavalaria, aos quais, de resto, se deve sempre dar grande importância se se quiser compreender os acontecimentos e o próprio espírito da Idade Média.

(1) Cf. «A Crise do Mundo Moderno», já publicado nesta colecção. (ACC)

Foi por volta dos seus vinte anos que Bernardo concebeu o projecto de se retirar do mundo; e em pouco tempo conseguiu fazer com que a sua visão fosse partilhada por todos os seus irmãos, alguns dos seus próximos e um certo número dos seus amigos. Neste primeiro apostolado, a sua força de persuasão era tal, apesar da sua juventude, que brevemente «ele se tornou, diz o seu biógrafo, o terror das mães e das esposas; os amigos temiam vê-lo abordar os seus amigos». Há já aí qualquer coisa de extraordinário, e seria seguramente insuficiente invocar o poder do «génio», no sentido profano desta palavra, para explicar uma influência semelhante. Não será melhor reconhecer aí a acção da graça divina que, penetrando de qualquer modo toda a pessoa do apóstolo e irradiando exteriormente pela sua superabundância, se comunicava através dele como por um canal, de acordo com a compara«ão que ele próprio utilizará, mais tarde, aplicando-a à Santa Virgem, e que se pode também, restringindo mais ou menos o seu alcance, aplicar a todos os santos?

É portanto, acompanhado por uma trintena de jovens que Bernardo em 1112 entrou no mosteiro de Cister, escolhido por ele em virtude do rigor com que aí era observada a regra, rigor contrastante com o desleixo que se tinha introduzido em todos os outros ramos da Ordem beneditina. Três anos mais tarde, os seus superiores não hesitavam em lhe confiar, apesar da sua inexperiência e da sua saúde periclitante, a direcção de doze religiosos que íam fundar uma nova abadia, a de Claraval, que ele deveria governar até à sua morte, repelindo sempre as honras e as dignidades que lhe ofereceriam tantas vezes, ao longo da sua carreira. O renome de Claraval não tardou a estender-se até longe e o desenvolvimento que essa abadia adquiriu em breve foi verdadeiramente prodigioso: quando morreu o seu fundador, ela abrigava, diz-se, cerca de setecentos monges e tinha dado origem a mais de sessenta novos mosteiros.

*
* *

O cuidado que Bernardo trouxe à administração de Claraval, regulando ele próprio até aos mais minuciosos pormenores da vida quotidiana, a parte que ele teve na direcção da Ordem cisterciense, como chefe de uma das suas primeiras abadias, a habilidade e o êxito das suas intervenções para aplanar as dificuldades que surgiam frequentemente com Ordens rivais, tudo isso basta já para provar que aquilo que se designa por sentido prático pode muito bem aliar-se, por vezes, à mais alta espiritualidade. Havia aí mais do que suficiente para absorver toda a actividade de um homem vulgar; e, no entanto, Bernardo em breve veria abrir-se diante de si um outro campo de acção, aliás bem contra a sua vontade, porque ele temia, mais do que qualquer outra coisa ser obrigado a sair do seu claustro para se misturar com os assuntos do mundo exterior, do qual ele tinha julgado poder isolar-se para sempre, a fim de se poder entregar inteiramente à ascese e à contemplação, sem que qualquer coisa o viesse distrair do que era, aos seus olhos, segundo as palavras evangélicas, «a única coisa necessária». Nisso ele tinha-se enganado redondamente; mas todas as «distracções» no sentido etimológico, às quais ele não pôde escapar e de que chegou a lamentar-se com alguma amargura, não o impediram de alcançar os pontos mais altos da vida mística. Isso é notável; e o que não o é menos é que, apesar de toda a sua humildade e de todos os esforços que empreendem para ficar na sombra, fez-se apelo à sua colaboração em todos os assuntos importantes, e que, embora ele nada fosse aos olhos do mundo, todos, incluindo os mais altos dignitários civis e eclesiásticos, se inclinaram sempre espontaneamente diante da sua autoridade espiritual — e nós não sabemos se esse facto é mais um louvor do santo ou da época em que viveu. Que contraste entre o nosso tempo e aquele em que um simples monge podia, pela simples

irradiação das suas virtudes eminentes, tornar-se de certo modo o centro da Europa e da Cristandade, o árbitro incontestado de todos os conflitos em que o interesse histórico estava em jogo, tanto na ordem política como na ordem religiosa, o juiz dos mestres mais reputados da filosofia e da teologia, o restaurador da unidade da Igreja [1], o mediador entre o Papado e o Império, e ver, por fim, exércitos de muitas centenas de milhar de homens reunirem-se com a sua pregação!

*
* *

Bernardo tinha começado em boa hora a denunciar o luxo no qual vivia então a maior parte dos membros do clero secular e mesmo os monges de certas abadias; as suas prédicas tinham provocado conversões retumbantes, entre as quais a de Suger, o ilustre abade de Saint-Denis, que, sem usar ainda o título de primeiro-ministro do rei de França, ocupava já essas funções. Foi essa conversão que tornou conhecido na corte o nome do abade de Claraval, considerado aí, segundo parece, com um respeito misturado com o temor, porque viam nele o adversário irredutível de todos os abusos e de todas as injustiças; e, efectivamente, em breve o viram intervir nos conflitos que tinham rebentado entre Luís o Gordo e diversos bispos, protestando em voz alta contra as usurpações do poder civil sobre os direitos da Igreja. Para dizer a verdade, não se tratava ainda senão de assuntos meramente locais, interessando somente este mosteiro ou aquela diocese; mas em 1130 ocorreram acontecimentos de uma outra gravidade, que puseram em perigo toda a Igreja dividida pelo cisma do anti-papa Anacleto II, e foi nessa oca-

[1] Igreja *Ocidental,* entenda-se, porque a Igreja universal estava dividida desde 1054. (ACC).

são que o renome de Bernardo se espalhou por toda a Cristandade.

Não temos aqui que voltar a traçar a história do cisma em todos os seus pormenores: os cardeais, divididos em duas facções rivais, tinham eleito sucessivamente Inocêncio II e Anacleto II; o primeiro, obrigado a fugir de Roma, não desesperou dos seus direitos e fez deles apelo à Igreja universal. A França foi a primeira a responder; no concílio convocado pelo rei em Etampes, Bernardo apareceu, diz o seu biógrafo, «como um verdadeiro enviado de Deus» no meio dos bispos e dos senhores reunidos; todos seguiram o seu conselho acerca da questão submetida ao seu exame e reconhecerem a validade da eleição de Inocêncio II. Este encontrava-se, então, em solo francês e foi na abadia de Cluny que Suger lhe anunciou a decisão do concílio; percorreu depois as principais dioceses e foi por toda a parte acolhido com entusiasmo; este movimento iria arrastar consigo a adesão de quase toda a Cristandade. O abade de Claraval dirigiu-se ao rei de Inglaterra e triunfou prontamente das suas hesitações; talvez tenha também tido uma parte pelo menos indirecta no reconhecimento de Inocêncio II por parte do rei Lotário e do clero alemão. Foi seguidamente à Aquitania para combater a influência do bispo Gérard d'Angoulême, partidário de Anacleto II; mas somente no decorrer de uma segunda viagem a esta região, em 1135, é que conseguiu destruir o cisma, operando a conversão do conde de Poitiers. Entretanto, teve que ir a Itália, chamado por Inocêncio II que tinha ali regressado com o apoio de Lotário, mas que fora detido por dificuldades imprevistas, devidas à hostilidade de Pisa e de Genova; era necessário encontrar um entendimento entre as duas cidades rivais e fazê-las aceitá-lo; Bernardo foi encarregado dessa difícil missão e levou-a a cabo com o mais extraordinário êxito. Inocêncio pôde finalmente entrar em Roma, mas Anacleto permaneceu entrincheirado em São Pedro, que foi impossível tomar; Lotário, coroado imperador em São João de

Latrão, em breve se retirou com o seu exército; após a sua partida, o anti-papa retomou a ofensiva e o pontífice legítimo teve que fugir novamente e refugiar-se em Pisa.

O abade de Claraval, que tinha regressado ao seu claustro, recebeu consternado estas notícias; pouco depois, chegou até ele notícia da actividade desenvolvida por Rogério, rei da Sicília, para conquistar toda a Itália para a causa de Anacleto, ao mesmo tempo que para se assegurar da sua própria supremacia. Bernardo escreveu imediatamente aos habitantes de Pisa e de Génova para os encorajar a permanecerem fiéis a Inocêncio; mas essa fidelidade constituia fraco apoio e, para conquistar Roma, só da Alemanha é que se podia esperar socorro eficaz. Infelizmente, o Império estava sujeito a divisão e Lotário não podia voltar a Itália sem ter assegurado a paz no seu próprio país. Bernardo partiu para a Alemanha e trabalhou na reconciliação dos Hohenctaufn com o imperador; e ainda nesse caso os seus esforços foram coroados de êxito; consagrou o feliz desfecho na dieta de Bamberg, que deixou, seguidamente, para se dirigir ao concílio que Inocêncio II tinha convocado em Pisa. Nessa ocasião, teve que censurar Luís o Gordo, que se tinha oposto à partida dos bispos do seu reino; a proibição foi levantada e os principais membros do clero francês puderam responder ao apelo do chefe da Igreja. Bernardo foi a alma do concílio; no intervalo das sessões, conta um historiador dessa época, a sua porta era assediada por aqueles que tinham qualquer assunto grave a tratar, como se esse humilde monge tivesse o poder de resolver a seu grado todas as questões eclesiásticas. Enviado, em seguida, a Milão para fazer regressar essa cidade a Inocêncio II e a Lotário, viu-se aí aclamado pelo clero e pelos fiéis que, numa manifestação espontânea de entusiasmo, quiseram fazê-lo seu arcebispo; e ele teve a maior dificuldade em subtrair-se a essa honra. Só aspirava a regressar ao seu mosteiro; e, efectivamente, voltou aí, mas não por muito tempo.

Desde o começo do ano de 1136, Bernardo teve que abandonar ainda uma vez a sua solidão para vir, de acordo com os desejos do Papa, reunir-se em Itália ao exército alemão, comandado pelo duque Henrique da Baviera, genro do imperador. Tinha havido um desentendimento entre este e Inocêncio II: Henrique, pouco cioso dos direitos da Igreja, mostrava em todas as circunstâncias que só se preocupava com os interesses do Estado. Desse modo, o abade de Claraval teve muito que fazer para restabelecer a concórdia entre os dois poderes e conciliar as suas pretensões rivais, nomeadamente em certas questões de investiduras, em que parece ter desempenhado constantemente o papel de moderador. Lotário, que tinha tomado o comando do exército, submeteu toda a Itália meridional; mas cometeu o erro de repelir as propostas de paz do rei da Sicília, que não tardou em vingar-se, pondo tudo a ferro e fogo. Bernardo, então, não hesitou em apresentar-se no campo de Rogério, que acolheu muito mal as suas palavras de paz, e a quem ele predisse uma derrota que efectivamente se produziu; depois, seguindo-o, juntou-se a ele em Salerno e esforçou-se por afastá-lo do cisma em que a ambição o tinha lançado. Rogério consentiu em ouvir os partidários de Inocêncio e de Anacleto, mas, sempre parecendo conduzir o inquérito com imparcialidade, procurava apenas ganhar tempo e recusou-se a tomar uma decisão; pelo menos, este debate teve como resultado levar à conversão um dos principais autores do cisma, o cardeal Pedro de Pisa, que Bernardo levou consigo até junto de Inocêncio II. Essa conversão causou um golpe terrível na causa do anti-Papa; Bernardo soube aproveitar-se desse facto, e na própria cidade de Roma, graças às suas palavras ardentes e convictas, em poucos dias conseguiu afastar do partido de Anacleto a maior parte dos dissidentes. Isso passou-se em 1137, perto da época das festas de Natal; um mês depois, Anacleto morria subitamente. Alguns dos cardeais mais comprometidos no Cisma elegeram novo anti-Papa com o nome de Vítor IV; mas a sua resistência

não podia durar muito tempo e, no dia da oitava de Pentecostes, todos apresentaram a sua submissão; na semana seguinte, o abade de Claraval retomava o caminho de regresso ao seu mosteiro.

Este resumo muito rápido basta-nos para ficarmos com uma ideia do que se poderia chamar a actividade política de São Bernado, que, aliás, não parou aí: de 1140 a 1144 protestou contra a intromissão abusiva do rei Luís o Novo nas eleições episcopais; seguidamente, interveio num grave conflito entre este mesmo rei e o conde Thibault de Champagne; mas seria fastidioso alargarmo-nos na citação destes acontecimentos. Em resumo, pode-se dizer que a conduta de Bernardo foi sempre determinada pelas mesmas intenções: defender o direito, combater a injustiça, e, talvez, acima de tudo, manter a unidade do mundo cristão [1]. Foi essa mesma preocupação constante de unidade que o animou na sua luta contra o cisma; foi ainda ela que o fez empreender, em 1145, uma viagem ao Languadoc para fazer voltar à Igreja os heréticos neo-maniqueus que começavam a espalhar-se por essa região. Parece que ele teve sempre presente no pensamento estas palavras do Evangelho: «Que todos sejam um, como meu Pai e eu somos um».

*

* *

Todavia, o abade de Claraval não tinha só que lutar no domínio político, mas também no domínio intelectual, em que os seus triunfos não foram menos fulgurantes, visto que foram marcados pela condenação de dois eminentes adversários; Abe-

---

(1) Unidade do mundo cristão *ocidental,* entenda-se. Desde 1054 que o mundo cristão se encontrava oficialmente dividido, graças ao cisma criado por Roma (ACC).

lardo e Gilbert de la Porrée. O primeiro tinha adquirido a reputação de ser um dos mais hábeis dialécticos, graças aos seus ensinamentos e aos seus escritos; chegava mesmo a abusar da dialéctica, porque em vez de ver o que ela é na realidade, um simples meio para chegar ao conhecimento da verdade, encarava-a quase como um fim em si mesmo, o que resultava, naturalmente, numa espécie de verbalismo. Parece também que havia nele, seja no método, seja no próprio fundo dos ideais, uma procura de originalidade que a aproxima um pouco dos filósofos modernos; e numa época em que o individualismo era quase desconhecido, este defeito não podia arriscar-se a passar por uma qualidade, como acontece nos nossos dias. Assim, em breve, alguns se mostraram inquietos com estas novidades que tendiam a estabelecer uma verdadeira confusão entre o domínio da razão e o da fé; não que Abelardo fosse propriamente um racionalista, como por vezes se afirmou, porque não houve racionalistas antes de Descartes; mas não soube distinguir entre o que era do domínio da razão e o que lhe é superior, entre a Filosofia profana e a sabedoria sagrada, entre o saber puramente humano e o conhecimento transcendente — e essa foi a raiz de todos os seus erros. Não ía ele ao ponto de sustentar que os filósofos e os dialécticos gozam habitualmente de uma inspiração que seria comparável à inspiração sobrenatural dos profetas? Compreende-se facilmente que São Bernardo, quando foi chamada a sua atenção para teorias semelhantes, se tenha levantado contra elas em força e mesmo com um certo arrebatamento, e também que tenha censurado amargamente ao seu autor ter ensinado que a fé não era mais do que uma simples opinião. A controvérsia entre estes dois homens tão diferentes, começada em encontros particularmente, teve em breve imenso eco nas escolas e mosteiros; Abelardo, confiando na sua habilidade para manejar o raciocínio, pediu ao arcebispo de Sens que reunisse um concílio, perante o qual ele se justificaria publicamente, porque pensava poder conduzir a discussão de tal

modo que confundisse facilmente o seu adversário. Mas as coisas pessaram-se de outra maneira: o abade de Claraval, efectivamente, concebia o concílio como um tribunal diante do qual o teólogo suspeito iria comparecer como acusado; numa sessão preparatória, apresentou as obras de Abelardo e as suas afirmações mais temerárias, de que provou a respectiva heterodoxia; no dia seguinte, já com o autor presente, e depois de ter enunciado essas afirmações, intimou-o a retratar-se ou a justificá-la. Abelardo, pressentindo logo uma condenação, não esperou o juízo do concílio e declarou imediatamente que apelaria para o tribunal de Roma; nem por isso o processo deixou de seguir o seu curso normal e, assim que a condenação foi anunciada, Bernardo escreveu a Inocêncio II e aos cardeais cartas de uma eloquência premente, de tal modo que, seis semanas mais tarde, a sentença era confirmada em Roma. Abelardo tinha apenas que se submeter; refugiou-se em Cluny, junto de Pedro o Venerável, que conseguiu marcar um encontro entre ele e o abade de Claraval, conseguindo reconciliá-los.

O concílio de Sens decorreu em 1140; em 1147, Bernardo obteve igualmente do concílio de Reims a condenação dos erros de Gilbert de la Porrée, bispo de Poitiers, respeitantes ao mistério da Trindade; estes erros provinham de que o seu autor aplicava a Deus a distinção real entre essência e existência, a qual só é aplicável aos seres criados. Gilbert, aliás, retratou-se sem dificuldades; assim, foi simplesmente proibido de ler ou de transcrever a sua obra antes de ela ser corrigida [1]; a sua autoridade, à parte os pontos padticulares que estavam em causa, não foi atingida, e a sua doutrina, continuou a ter grande crédito nas escolas durante a a Idade Média.

[1] Estamos bem longe das atitudes inquisitoriais que Roma irá apadrinhar no final da Idade Média e, principalmente, na Renascença. (ACC).

* *

Dois anos antes deste último caso, o abade de Claraval tivera a alegria de ver subir ao trono pontifical um dos seus antigos monges, Bernardo de Pisa, que tomou o nome de Eugénio III, e que continuou sempre a manter com ele as mais afectuosas relações; e é o novo Papa que, logo no começo do seu reinado, o encarrega de pregar a segunda cruzada. Até aí, a Terra Santa não ocupava, pelo menos aparentemente, senão um lugar menor nas preocupações de São Bernardo; seria, no entanto, um erro julgar que ele era inteiramente estranho ao que se passava aí, e a prova está num facto acerca do qual normalmente se insiste muito menos do que conviria. Falamos da sua participação na constituição da Ordem do Templo, a primeira das Ordens militares pela data e pela importância, e que iria servir de modelo a todas as outras. Foi em 1128, cerca de dez anos após a sua fundação, que esta Ordem recebeu a sua regra do concílio de Troyes e foi Bernardo que, na sua qualidade de secretário do concílio, foi encarregado de a redigir, ou pelo menos de traçar as suas linhas gerais, porque parece que somente mais tarde foi chamado a completá-la e que só terminou a sua redacção definitiva em 1131. Comentou seguidamente essa regra no tratado «De laude novae militiae», em que expôs em termos de magnífica eloquência a missão e o ideal da cavalaria cristã, do que ele chamava a «milícia de Deus». Estas relações do abade de Claraval com a Ordem do Templo, que os historiadores modernos encaram como um episódio bastante secundário da sua vida tinham certamente uma outra importância aos olhos dos homens da Idade Média, e nós mostrámos já [1] que

[1] Precisamente em «O Esoterismo de Dante», como o leitor leu (ACC).

elas constituem sem dúvida a razão pela qual Dante deveria escolher São Bernardo para o guiar nos últimos círculos do Paraíso.

* *

Desde 1145 que Luís VII tinha formado o projecto de socorrer os principados latinos do Oriente, ameaçados pelo emir de Alepo; mas a oposição dos seus conselheiros tinha-o obrigado a adiar a sua realização e a decisão definitiva tinha sido remetida para uma assembleia plenária que deveria realizar-se em Vezelay, durante as festas da Páscoa do ano seguinte. Eugénio III, retido em Itália por uma revolução suscitada em Roma por Arnaldo de Bréscia, encarregou o abade de Claraval de o substituir nessa assembleia;Bernardo, depois de ler a bula que convidava a França a juntar-se à cruzada, pronunciou um discurso que foi, a julgar pelo efeito produzido, a maior acção oratória da sua vida: todos os assistentes se precipitaram a receber a cruz das suas mãos. Encorajado por este sucesso, Bernardo percorreu as cidades e as províncias, pregando por toda a parte a cruzada com zelo infatigável; onde não podia ir pessoalmente enviava cartas não menos eloquentes do que os seus discursos. Passou seguidamente à Alemanha, onde a sua pregação teve os mesmos resultados do que em França; o imperador Conrado, depois de resistir algum tempo, teve que ceder à sua influência e integrar-se na cruzada. A meio do ano de 1147, os exércitos francês e alemão puseram-se em marcha para essa grande expedição que, apesar da sua aparência formidável, acabaria por redundar num desastre. As causas deste fracasso foram múltiplas: as principais parecem ter sido a traição dos gregos e a falta de entendimento entre os diversos chefes da cruzada; mas alguns procuraram injustamente lançar a responsabilidade sobre o abade de Claraval. Este foi obrigado a escre-

ver uma verdadeira apologia da sua própria conduta, que era ao mesmo tempo uma justificação da acção da Providência, mostrando que as desgraças ocorridas eram imputáveis apenas às faltas dos cristãos, e que, desse modo, «as promessas de Deus permaneciam intactas, porque elas não prescreviam contra os direitos da sua justiça»; essa apologia está contida no livro «De Consideratione», dirigido a Eugénio III, livro que é como que o testamento de São Bernardo e que contem, nomeadamente, a sua visão acerca dos deveres do Papado. Aliás, nem todos se deixaram desencorajar, e Sugar concebeu, em breve, o projecto de uma nova cruzada, de que o abade de Claraval deveria ser o chefe; mas a morte do grande ministro de Luís VII suspendeu a execução desse projecto. O próprio São Bernardo morreu pouco depois, em 1153, e as suas últimas cartas testemunham que ele se preocupou até ao fim com a libertação da Terra Santa.

Se o objectivo imediato da cruzada não tinha sido alcançado deveria, por isso, dizer-se que essa expedição tinha sido completamente inútil e que os esforços de São Bernardo tinham redundado em pura perda? Não o cremos, apesar do que poderiam pensar os historiadores que se agarram apenas às aparências exteriores, porque havia nestes grandes momentos da Idade Média, que tinham simultaneamente carácter político e religioso, razões mais profundas, das quais uma, a única que queremos aqui indicar, era a de manter na Cristandade uma viva consciência da sua unidade. A Cristandade era idêntica à civilização ocidental, baseada então em bases essencialmente tradicionais, como toda a civilização normal, e que iria alcançar o seu apogeu no séc. XIII; a perda deste carácter tradicional devia necessariamente seguir-se à ruptura da própria unidade da Cristandade. Essa ruptura, que foi efectuada no domínio religioso pela Reforma, ocorreu no domínio político pela instauração das nacionalidades, precedida pela destruição do regime feudal; e pode-se dizer, segundo este último ponto de vista, que

aquele que desferiu os primeiros golpes no grandioso edifício da Cristandade medieval foi Filipe o Belo, o mesmo que, por uma coincidência que não tem certamente nada de fortuito, destruiu a Ordem do Templo, atacando por aí, directamente, a própria obra de São Bernardo.

*
* *

No decurso de todas as suas viagens, São Bernardo apoiou constantemente a sua pregação em numerosas curas milagrosas, que eram para as multidões como que sinais visíveis da sua missão; estes factos foram contados por testemunhas oculares, mas ele referiu-se muito pouco a eles e contra vontade. Talvez essa reserva lhe fosse imposta pela sua extrema modéstia; mas também certamente atribuía a esses milagres apenas uma importância secundária, considerando-os somente como uma concessão feita pela misericórdia divina à fraqueza da fé na maior parte dos homens, de acordo com as palavras de Cristo: «Felizes aqueles que acreditam sem terem visto». Essa atitude estaria de acordo com o desdém que ele manifestava, em geral, por todos os meios exteriores e sensíveis, tais como a pompa das cerimónias e a ornamentação das igrejas; foi mesmo possível censurarem-no, com alguma aparência de verdade, por ter manifestado desprezo pela arte religiosa. Os que formulam esta crítica esquecem, todavia, uma distinção necessária, a que ele próprio estabelece entre o que chama arquitectura *episcopal* e arquitectura *monástica:* só esta última deve ter a austeridade que ele preconiza; somente aos religiosos e aos que seguem o caminho da perfeição ele proibe o «culto dos ídolos», ou seja, das formas, acerca das quais, pelo contrário, ele proclama a sua utilidade como meio de educação para os simples e os imperfeitos. Se ele protestou contra os abusos das figuras desprovidas de significado e tendo apenas valor ornamental, não podia que-

rer, como falsamente se afirmou, abolir o simbolismo da arte arquitectural, quando ele próprio o utilizava frequentemente nos seus sermõees.

*

* *

A doutrina de São Bernardo é essencialmente mística: queremos dizer que ele encara sobretudo as coisas divinas sob o aspecto do amor, o que seria, aliás, errado interpretar aqui num sentido simplesmente afectivo, como o fazem os modernos psicólogos. Tal como muitos dos grandes místicos, ele foi especialmente atraído pelo «Cântico dos Cânticos», que comentou em numerosos sermões, formando uma série que prosseguiu através de quase toda a sua carreira; e este comentário, que ficou por terminar, descreve todos os graus do amor divino até à paz suprema que a alma alcança no êxtase. O estado de êxtase, tal como ele o compreende e certamente alcançou, é uma espécie de morte para as coisas deste mundo; com as imagens sensíveis todo o sentimento natural desaparece, tudo é puro e espiritual na alma como no seu amor. Este misticismo devia naturalmente reflectir-se nos tratados dogmáticos de São Bernardo; o título de um dos principais, «De diligendo Deo», mostra efectivamente o lugar aí ocupado pelo amor; mas seria errado acreditar que isso aconteça em detrimento da verdadeira intelectualidade. Se o abade de Claraval quis sempre permanecer estranho às vãs subtilezas da escola é porque não tinha qualquer necessidade dos laboriosos artifícios da dialéctica; resolvia de um só golpe as questões mais árduas, nunca procedendo segundo uma longa série de operações discursivas; aquilo que os filósofos se esforçam em alcançar através de um desvio, e como que tacteando, ele atingia-o imediatamente pela intuição intelectual, sem a qual nenhuma metafísica real é possível, e fora da qual só se pode colher uma sombra da verdade.

*

* *

Um último traço da fisionomia de São Bernardo que é ainda necessário assinalar é o lugar eminente ocupado na sua vida e nas suas obras pelo culto da Santa Virgem e que deu lugar a um florescer de lendas que são talvez o seu traço mais popular. Ele gostava de dar à Virgem o título de Nossa Senhora, tendo-se esse uso generalizado desde então, e sem dúvida em grande parte graças à sua influência; é que ele era, como se disse, um verdadeiro «cavaleiro de Maria» e via-a realmente como a sua «dama» no sentido cavalheiresco desta palavra. Se se aproximar este facto do papel que desempenha o amor na sua doutrina, e que desempenhava também, sob formas mais ou menos simbólicas, nas concepções próprias das Ordens de Cavalaria, compreender-se-á facilmente a razão pela qual nós tivemos o cuidado de mencionar as suas origens familiares. Mesmo depois de se fazer monge continuou a ser cavaleiro, como eram todos os da sua raça; e por isso mesmo se pode dizer que ele estava de certo modo predestinado a desempenhar, como o fez em tantas circunstâncias, o papel de intermediário, de conciliador e de árbrito entre o poder religioso e o poder político, porque havia na sua pessoa como que uma participação na natureza de um e de outro. Monge e cavaleiro, simultaneamente, estes dois caracteres eram os dos membros da «milícia de Deus» da Ordem do Templo; eram também, e primeiro que tudo, os do autor da sua regra, do grande santo que foi chamado o último dos Padres da Igreja e em quem alguns querem ver, não sem alguma razão, o protótipo de Gallaz, o cavaleiro ideal e sem mancha, o herói vitorioso da «demanda do Santo Graal».

Série textos tradicionais

Esoterismo, pois. Dante, na *Divina Comédia*, serve-se de uma linguagem simbólica que esconde um sentido *oculto*. Sentido que, defendido pela cifra da linguagem, levaria iniciados como Dante a defender um mundo constituído pelos adeptos da *religião da Razão*, precursores das revoluções modernas. Sentido esse que também nos é dado a conhecer (ou a intuir?) pelo simbolismo dos números. Fundamental, na verdade, a importância que o simbolismo dos números tem na obra de Dante. "E se este simbolismo não é unicamente pitagórico – escreve um especialista da poética de Dante –, se ele se encontra noutras doutrinas pela simples razão de que a verdade é una, então é-nos permitido pensar que, de Pitágoras a Virgílio, e de Virgílio a Dante, a *cadeia da tradição* não foi quebrada na terra de Itália." Logo: o esoterismo é uma *presença*, altamente potenciadora, neste mundo pleno de presenças...

ISBN-
9 78972